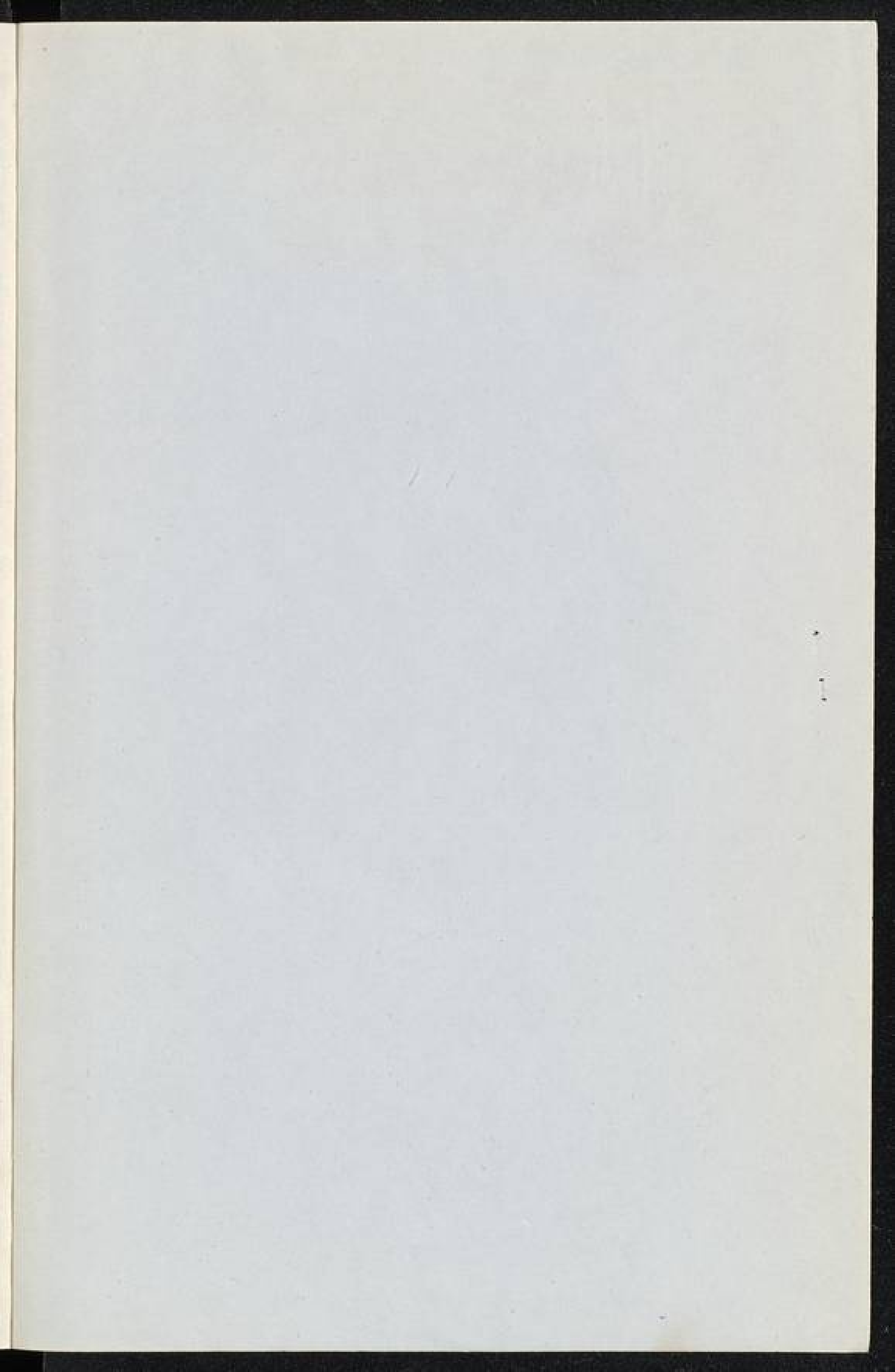


الإسلام وعلم النفس

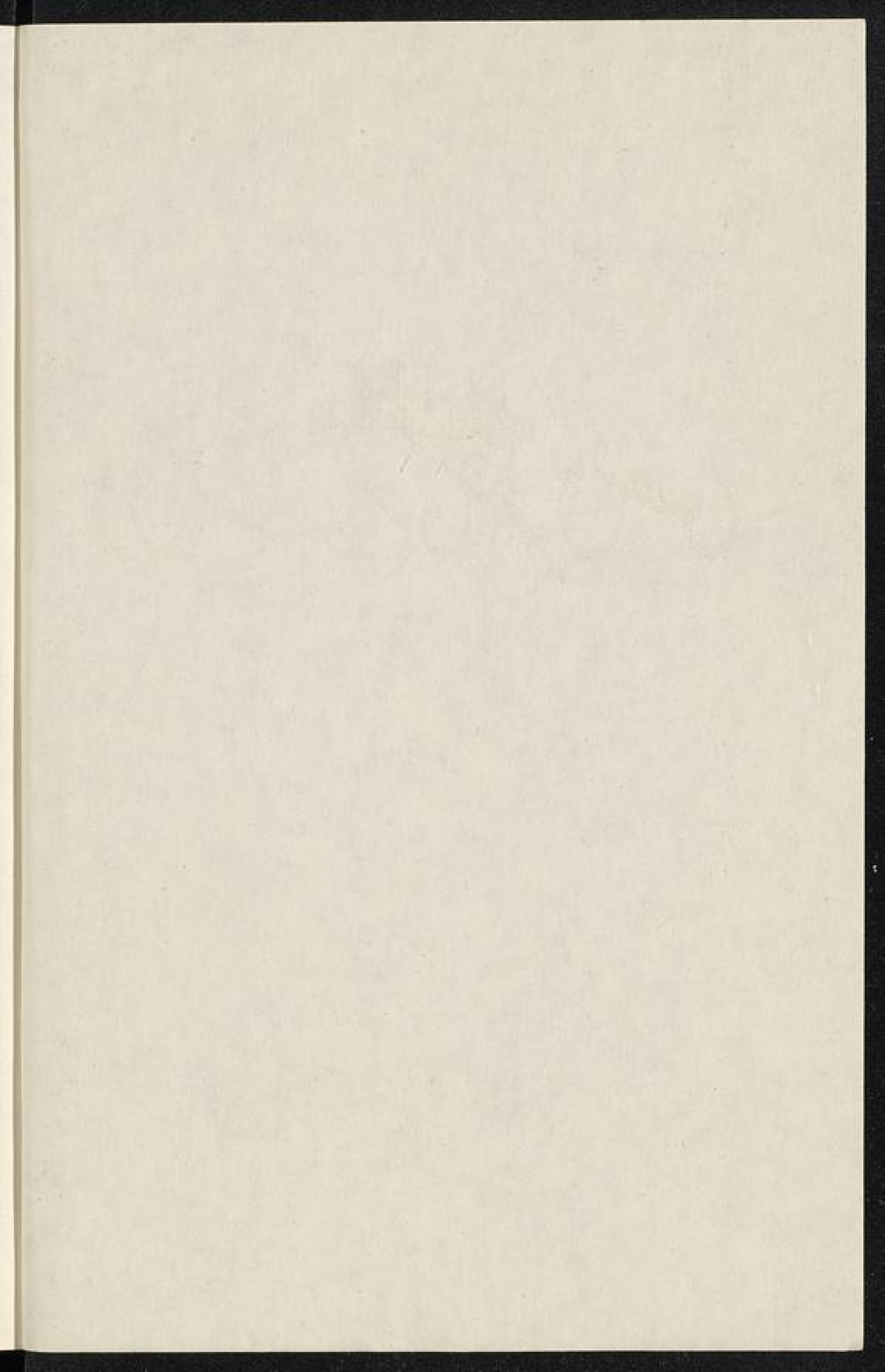
الدكتور محمود البستاني




BOBST LIBRARY
3 1142 01559 3596







Bustānī, Maḥmūd
/al-Islām wa-ʿilm al-nafs/

الإسلام وعلم النفس

الدكتور محمود البستاني



الكتاب: الاسلام وعلم النفس

المؤلف: الدكتور محمود البستاني

الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، ايران، مشهد، ص ب ٣٦٦-٩١٧٣٥

الطبعة الأولى: رجب ١٤٠٩ هـ.

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

الأمور الفنية والطبع: مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة

محتويات الكتاب

«بسمه تعالى»

مقدمة :

يُعنى (علم النفس) بسلوك الكائن الادمي في شتى مجالات نشاطه . الا أن الزاوية التي يشدد عليها من مجالات النشاط تنحصر في العملية التالية :

(الاستجابة) حيال (مثير) معين .

ولكي يتضح المقصود من هذين المصطلحين (الاستجابة) و (المثير) ، يحسن بنا أن نلتفت الى المثال التالي :

عندما يسيء الينا أحد الافراد ، حينئذ سوف نواجهه بواحد من الافعال التالية :

١ ـــ أن نرد الاساءة بمثلها .

٢ ـــ أن نكظم غضبنا فنلتزم جانب الصمت .

٣ ـــ أن نردها بالاحسان اليه .

في مثل هذه الحالات ، نواجه (مثيراً) وهو: الاساءة . أما الرد عليها فيمثل (الاستجابة) حيال المثير المذكور ، يستوي في ذلك ان تكون الاستجابة صمتاً أو احساناً أو مقابلة بالمثل .

هذه العملية النفسية القائمة على (الاستجابة) قبال (المثيرات) تتناول جانبين من الشخصية :

١ ـــ الجانب الادراكي مثل : التفكير، التخيل ، التذكير، النسيان ... الخ .

٢ ـــ الجانب الوجداني مثل : الارادة ، الرغبة ، الانفعال ... الخ ... فنحن حينما (نتذكر) حادثة من الحوادث مثلاً ، أو (ننسى) بعض تفصيلاتها ، أو (نتخيل) جانباً من ذكرياتها ، في مثل هذه الحالة : يكون كل من (التذكّر) (والنسيان) و (التخّيل)

متصلاً بالجانب (الادراكي) من الشخصية. أما في حالة تحسنا بـ (الأنشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) من استحضار الحادثة المذكورة: فحينئذٍ يكون كل من (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) متصلاً بالجانب الوجداني من الشخصية.

وفي الحالتين، فان العملية النفسية تقوم على (الاستجابة) حيال (مثير) معين: كما قلنا.

والسلوك الادمي يظل حائماً بأكمله على العملية النفسية المذكورة، فيما تشكّل هذه العملية مادة علم النفس.

علم النفس ـ اذاً ـ يُعنى بسلوك الكائن الادمي من حيث كونه عملية نفسية، حيث يتكفل هذا الضرب من المعرفة بتحديد مصادر العمليات النفسية، ومحاولة التحكم فيها (أي ضبطها وتعديلها).

وفي ضوء هاتين المهمتين (تحديد العمليات النفسية) (وتنظيمها) نحاول تقديم وجهة النظر الاسلامية مقارنة بوجهة النظر الارضية (أي وجهة نظر علماء النفس المنعزلين عن مباديء السماء) بغية تحديد نقاط التلاقي بينهما في بعض الخطوط التي تومض بملاحظة صائبة أو تجربة محكمة ينتهي البحث الارضيّ اليها، أو تحديد المفارقات التي ينطوي البحث الارضي عليها في سائر اتجاهاته. علماً باننا لا نجد أنفسنا ملزمين باصطناع طرائق البحث الارضي في تناول (المادة النفسية) أو اصطناع لغته أو الوقوف عند الدائرة التي يحصر موضوعاته فيها، بل يمكننا أن نتجاوز ذلك الى تخوم علم الاجتماع والفلسفة مثلاً أو نختزل بعض موضوعاته حيناً آخر.

والسّر في عدم التزامنا بمناهج البحث الارضي هو: إن البحث الارضي منفصل عن السماء في تفسيره للعمليات النفسية وتنظيمها.

أنه يتسلم الكائن الادمي (بما انه موجود فعلاً) لا بما انه كائن ابدعته السماء وأناطت به مهمة الخلافة في الارض، بحيث تكيّف العمليات النفسية وفقاً للمهمة المذكورة.

أن مفهوم (الوظيفة العبادية) أو (الخلافية) يظل الاساس الرئيس في تفسير العمليات النفسية وتنظيمها، ما دامت السماء تقرر بوضوح:

«انّي جاعلٌ في الارض خليفة ...».

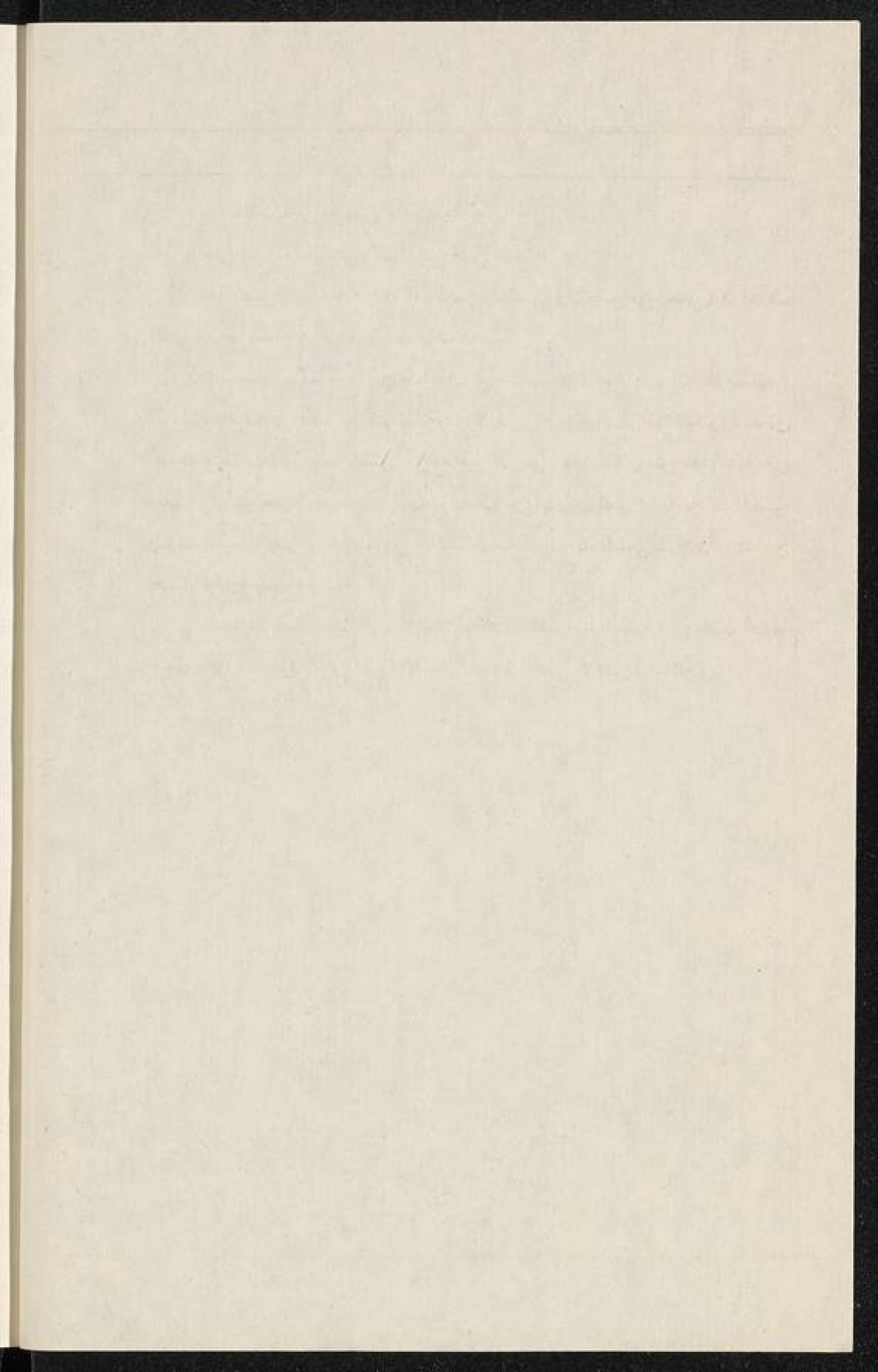
« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » .

« خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » .

وهذا يعني أن (الخلافة) أو (العبادة) متمثلة في (الاحسن من العمل) هو الهدف الذي تنشده السماء في صياغتها للعمليات النفسية .

أن السماء ـ كما سنرى في تضاعيف دراستنا ـ تحدد مستويات السلوك بنمطيه : السوي والشاذ ، وفقاً لما أنتهت بحوث الارض اليه مؤخراً ، الا أنها تتجاوز ذلك الى تحديد معايير أشد سعةً وشمولاً من مفاهيم الارض : ومع أنبثاق مثل هذا الفارق بين معايير السماء والارض سيترتب بالضرورة فارق بين تصورهما للعمليات النفسية وتنظيمها ، ومن ثم يترتب على ذلك ـ في ميدان البحث العلمي ـ فارق بينهما من حيث الموضوع والمنهج واللغة .

في ضوء ما تقدم يعنيننا الآن أن نبدأ بتحديد (العمليات النفسية) من حيث أصولها الاولى ، أي : (المحرّك) أو (المثير) الاساس لنشاط الكائن الادمي ، متمثلةً في :



«الباب الاول»

«الأصول النفسية للسلوك»

«الفصل الأول»

«الاصول المحركة للسلوك»

هناك (أصل) عام للسلوك يتجاوزه الباحثون عادة: بصفته بديهة مألوفة، ونعني به مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الالم) حيث تصدر الكائنات البشرية عن هذا المبدأ بعامة. فنحن حيث نجوع مثلاً نبحث عن (لذة) هي (الشبع) ونجتنب ألماً هو (الجوع: متمثلاً في التقلص العضلي للمعدة).

وحين تلفنا (العزلة) نبحث عن لذة هي (الانتماء الاجتماعي) ونجتنب ألماً هو: الاحساس المرير بالوحدة أو الوحشة، وحتى حينما نختار (العزلة) مثلاً: فحينئذ نبحث عن لذة الهدوء ونجتنب ألم الضوضاء والصخب الخ...

أقول: اذا تجاوزنا هذه البديهة العامة للسلوك، حينئذ يواجهنا البحث عن (الاصول) المجسدة للمبدأ المذكور من حيث كونها أصولاً تنتسب الى مفهوم (الغرائز) أو (الحاجات) أو (الدوافع) أو (الميول) أو (البواعث)، ومن حيث كونها فطرية أو مكتسبة أو هي جميعاً، ومن حيث كونها حيوية ونفسية، ومن حيث كونها رئيسة وثانوية... الخ.

ويجيء الاصل القائل بأن (الغريزة) هي المجسدة لمبدأ (اللذة): واحداً من النظريات الارضية التي تحاول ان تفسر العمليات النفسية في ضوئها.

تقول هذه النظرية (أي نظرية الغريزة):

أن الكائن الادمي يصدر عن مجموعة من (الغرائز) تدفعه الى الحركة والنشاط من نحو غريزة (البحث عن الطعام) (غريزة الاجتماع) (غريزة القتال) الخ... هذه الغرائز قد تكون ذات اصل حيوي مثل (البحث عن الطعام) وقد تكون ذات أصل نفسي مثل

(القتال) .. وفي الحالتين فان هذه الغرائز تشكل أصلاً (فطرياً) يحمل الادميين على التحرك من خلالها .

وقد وضع أحد ممثلي هذا الاتجاه (مكد وكل) قبال كل غريزة استجابة انفعالية خاصة بها مثل :

غريزة الطعام ــ انفعالها ــ الجوع .

غريزة الاجتماع ــ انفعالها ــ الوحدة .

غريزة المقاتلة ــ انفعالها ــ الغضب . الخ ...

وقد جوبهت هذه النظرية بردود شتى ، وفي مقدمتها : الرد الذاهب الى أن جملة من الغرائز التي ادرجها الباحث المذكور في قائمته ، لا تحمل اصلاً (حيوياً) بل هي وليدة (الاكتساب) ، فغريزة (المقاتلة) مثلاً لا يمكن درجها تحت عنوان (الغرائز) لان الغريزة تعني ان الإنسان مفطور على ان يقاتل ، في حين ان النزعة المقاتلة أو النزعة المضادة لها وهي (المسالمة) انما تحددها (البيئة) وليس (الوراثة) .

وقد عزز هذا الاتجاه وجهة نظره بالدراسات التي اجراها علماء الاقوام على شعوب وقبائل متخلفة اثبتت فيها ــ هذه الدراسات ــ ان المقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها من (الاصول النفسية) منعدمة لدى القبائل المذكورة ، فهي تتسالم بدلاً من المقاتلة ، وتسحق ذاتها بدلاً من حبّ السيطرة ، وتتنازل عن ممتلكاتها بدلاً من حبّ التملك : مما يعني ــ كما اشرنا ــ الى ان الاصول النفسية تحددها (البيئة) وليس (الوراثة) .

والحق : أن كلاً من (نظرية الغرائز) والنظرية المضادة لها تقع في خطأ مماثل : حينما تخلط الاولى بين نمطين من الغرائز (الحيوي والنفسي) وتخضعهما لاصل واحد وحينما تنفي الثانية : الاصل الغريزي أساساً .

ان الخطأ الذي غلف النظرية الاولى يتمثل في عدم اصطناعها فارقاً بين اصل حيوي مثل الطعام واصل نفسي مثل السيطرة والمقاتلة والتملك وغيرها : حيث يخضع الاصل الحيوي لإرث فطري لا مناص لنا من اشباعه والاّ تعرض الكائن الادمي للتلف مثلاً ، وهذا على الضد من الاصل النفسي : حيث يخضع هذا الاصل الى طبيعة (البيئة) التي تحدد

ذلك : فنحن حين نحس بالرغبة الى المقاتلة أو التملك : يمكننا ان (نعدّل) أو (نحوّر) هذه الرغبة الى ما يضادها وهي : نزعة (المسالمة)، والزهد بمتاع الدنيا . الا ان هذا لا يعني ان الاصل النفسي لا يخضع البته لايّ جهاز فطري ، بقدر ما يعني ان الاصل النفسي يخضع للجهاز الفطري بـ (القوة) مقابل الاصل الحيوي الذي يخضع للجهاز الفطري (بالفعل) : اننا نرث جهازاً فطرياً (في حالة الجوع مثلاً) يستتبع بالضرورة تقلصاً عضلياً للمعدة مما يتحتم علينا ازاحة هذا التوتر: بتناول وجبة طعام مثلاً ... وهذا ما نقصده بـ (الفعل).

وأما (بالقوة) فيعني اننا نمتلك (استعداداً) أو (قابلية) موروثة لأن نصبح ذات يوم (مسالمين) مثلاً أو (عدوانيين).

فـ (الاستعداد) أو (القابلية) ذاتها تشكل (إرثاً) فطرياً ، أما تحقيقها في (فعل عدواني) أو (مسالم) فأمر خاضع للبيئة الثقافية التي تحملنا على اختيار احدى الممارستين : المسالمة أو العدوان .

من هنا فان تسمية (المقاتلة) بـ (غريزة) تظل تسمية مخطئة : طالما لا نولد مزودين بهما ، بل نولد مزودين بـ (قابلية) على العدوان أو المسالمة ...

أما الخطأ الذي غلّف النظرية المضادة للغريزة ، فيتمثل في غفلتها عن الفارق بين نمطي الغريزة (الفعل والقوة) حيث تجاهلت كون المسالمة أو العدوان مثلاً فعلين (مكتسبين) خاضعين لاساس (فطري) هو (القابلية) على الصدور عن واحد منهما ، لا أنهما (مكتسبان) بصورة مطلقة .

في ضوء ما تقدم ، يمكننا ان نخلص الى ان الاصول الحيوية والنفسية تخضعان جميعاً الى (إرث فطري) أو (غريزي) إلّا انّ اولاهما تُجسد إرثاً (فعلياً) والاخرى تجسد إرثاً (بالقوة) كما أشرنا .

بيد ان ما تجدر ملاحظته هنا هو: ان البحث عن الاصول المحركة للسلوك ، ينبغي (في ضوء التصور الاسلامي) الاّ تطرح من خلال (نظرية الغرائز) أو ما يضادها ، بل من خلال البحث عن (اصل عام) يسبق البحث عن الغرائز أو تصنيفها الى ما هو حيوي أو نفسي ، وهو ما نستهدف معالجته في هذا الحقل ... يقول الامام علي(ع) :

« ان الله ركّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة ، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل ، وركّب في بني آدم كليهما . فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌ من البهائم » (١) .

ان هذا النص الاسلامي يحدد لنا الاصل المحرك للسلوك من خلال سمة رئيسية تطبع (الاصل) المذكور، وهي سمة (الثنائية) في هذا الاصل ، بمعنى أن هناك طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة واجتنابه عن الألم ، هما : (العقل والشهوة) أو الخير والشر أو الموضوعية والذاتية ، أو الاوامر والنواهي الشرعية .

هذا التركيب الثنائي الذي يرثه الفرد فطرياً : يجسد الجانب (الوجداني) من الارث ،... ويقابله جانب (ادراكي) من الارث هو الوعي بمباديء كل من (العقل) و(الشهوة) ، بمعنى ان الشخص حينما رُكّب فيه (الاستعداد) أو (القابلية) على ممارسة الخير أو الشرّ (العقل والشهوة) : قد رُكّب فيه أيضاً (ادراك) كلٍ من الخير والشر، حتى تصبح ممارسته للسلوك خاضعة لعملية (اختيار) وليس لعملية (إجبار) مما يترتب على ذلك تحمل مسؤولية السلوك الذي يمارسه .

وقد أشار النص القرآني الكريم الى هذا الجانب (الادراكي) بوضوح عبر قوله تعالى :

« ونفسٍ وما سَوّاها فألهمَها فُجُورها وتَقْواها » .

ومعنى (إلهامها الفجور والتقوى) هو الادراك لمباديء الشهوة (الفجور) والعقل (التقوى) .

إذاً : التركيب الثنائي الذي يرثه الفرد : حيث يشكل المحرك الاساس للسلوك قد وازنه —من الطرف الآخر— (وعي) بطبيعة هذا التركيب (العقل والشهوة) . والسؤال هو :

أولاً : ما هو الفارق بين كل من (العقل) و(الشهوة) ؟

ثم : هل ان كلاً من (اللذة) التي يجسدها (العقل والشهوة) متكافئة من حيث الفاعلية أم ان احداهما أشد فاعلية من الاخرى ؟

---

(١) الوسائل ، باب (٩) ح (٢) جهاد النفس .

الاجابة على هذا السؤال تتحدد بوضوح في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب ، الا اننا نضطر هنا ان نشير ــ ولو عابراً ــ الى هذا الجانب ما دمنا نتحدث عن (الاصل الثنائي) المحرك للسلوك البشري .

إن الفارق بين اللذة التي تجسدها (الشهوة) و بين اللذة التي يجسدها (العقل) يتمثل في أن الشهوة تبحث عن (الاشباع المطلق) دون أن تخضعه للضوابط أو القوانين المرسومة لها : أما (العقل) فيبحث عن (الاشباع النسبي أو المقيد) بالقواعد المرسومة لها .

طبيعيّاً إنّ الاشباع المطلق لا يمكن تحقيقه للشخصية : نظراً لطبيعة الحياة التي تقف حاجزاً عن ذلك (كما لو أفترضنا ان أحد الاشخاص بحث عن الاشباع المطلق لدافع السيطرة متمثلاً في طموحه لان يصبح رئيساً للدولة ، أو الاشباع المطلق لدافع التملك متمثلاً : في طموحه لتجميع ثروة ضخمة ، أو الاشباع المطلق لدافع الجنس : متمثلاً في اقترانه بأجمل انثى مثلاً ...) .

ان امثلة هذا الاشباع (المطلق) لا يمكن تحقيقه ــ كما قلنا ــ كما ان امكانية تحقيق الاشباع المطلق في مجالات محددة (كما لو أفترضنا تناول أحد الاشخاص لأشهى الاطعمة واكثرها انواعاً ومقادير، تصل به الى التخمة مثلاً) سوف يستجرّ (ألماً) بدلاً من (اللذة) متمثلاً في المرض الذي تسببه التخمة المشار اليها ، .. وهذا يعني ان البحث عن (الاشباع المطلق) لا يحقق هدف الشخصية ، مما يترتب على ذلك ان يظل (الاشباع النسبي) هو الاختيار الوحيد للكائن الانساني . يترتب على ذلك أيضاً ، ان (الاشباع النسبي) يحقق قدراً اكبر حجماً من القدر الذي يمكن للاشباع المطلق أن يحققه في هذا الميدان . فاذا عدنا الى المثال السابق وافترضنا أن الاشباع النسبي يتحقق في تناول (وجبة عادية) من الطعام لا تصل الى الارواء الكامل : حينئذ فإن الصحة الجسمية التي سوف يكتسبها الشخص : تحقق اشباعاً لا يمكن أن تحققه (التخمة) التي تستجرّه الى المرض كما أشرنا .

وقد أوضح الامام علي (ع) هذا الجانب : حينما وازن بين مباديء (العقل والشهوة) في نص نفسي آخر، حيث تحدث عن الشهوة قائلاً :

(الخطايا (وهي : الشهوة) خيل شُمس حمل عليها وخلعت لجمها) .

وتحدث عن الطرف الآخر، (العقل) قائلاً:

(التقوى (وهي: العقل) مطايا ذلل حُمل عليها اهلها وأعطوا أزمّتها)[١].

هذا النص يشير بوضوح الى أن البحث عن (الاشباع المطلق)، يشبه الحصان الذي خلع لجامه: فيما يقتاد الراكب الى ما فيه هلاكه، وهذا على الضد من البحث عن (الاشباع النسبي) فيما يمسك الراكب الزمام مبتعداً بذلك عن الطرق المحفوفة بالهلاك...

نستخلص من هذا ان الاشباع النسبي أو ما يمكن ان نسميه (بالاشباع الموضوعي) أو (المقيّد) بالقوانين المرسومة للشخص، أو ما أطلق عليه الامام علي(ع) مصطلح (العقل) يقترن بلذّة أشدّ اشباعاً من اللذة التي تحققها (الشهوة)...

كل ما في الامران تحقيق هذا الاشباع يتوقف على أن يمارس الشخص عملية (تأجيل) للشهوة أو الاشباع العاجل، بالنحو الذي طالب من خلاله الامام (ع) ان يمارس الشخص عملية (تغليب) للعقل على (الشهوة)، وهو أمر يقتادنا الى الاجابة على السؤال الآخر الذي طرحناه سابقاً وهو:

هل أنّ اللذة التي يجسّدها (العقل)، و(الشهوة) متكافئة من حيث الفاعلية أم ان احداهما اشدّ فاعلية من الأخرى؟ حيث نستخلص بوضوح ان اللذة (العقلية) تقترن بفاعلية اشد من اللذة (الشهوية)، وهو ما لحظناه في النص الاسلامي الذي وازن بين اعطاء الزمام وبين السيطرة عليه...

بيد ان هذا لا يمنعنا من الذهاب الى ان اللذة الشهوية اشدّ (إلحاحاً) من اللذة العقلية: وان كانت هذه الآخرة أشد (فاعلية)، لان ممارسة التأجيل للشهوة تعني كونها اشد إلحاحاً من اللذة العقلية وإلّا لما كان للمطالبة بتغليب (العقل) على (الشهوة) ايّ معنىً، فالباحث عن الامتاع الجنسي مثلاً لا بد ان يتحسّس بان المنبّه الجنسي اشد إلحاحاً عليه من المنبّه العقلي: لذلك إمّا ان يمارس ما هو غير مشروع تحقيقاً للاشباع، أو يمارس عملية مقاومة وتغليب وتأجيل للرغبة الجنسية المذكورة. وفي الحالتين ثمة (إلحاح) من الجانب الشهوي

---

(١) نهج البلاغة، خطبة (١٥) ـــ ص (٥٤) منشورات الاعلمي.

يدفعه الى الاستسلام له أو مقاومته .

بيد ان هذا الالحاح من الجانب الشهوي لا يعني كونه أشد فاعلية أو تأثيراً من الجانب العقلي كما أشرنا بقدر ما يعني كونه أشد إغراءً ، ... وهذا الاغراء سرعان ما يفقد فاعليته اذا مارس الشخص (تدريباً) على مقاومته بحيث يحدث العكس تماماً في عملية التدريب المشار إليها ، وهو ما تقرره الآية الكريمة بوضوح حينما تقول : « ان كيد الشيطان كان ضعيفاً » كما ان النبيّ (ص) ألقى انارة كاملة على هذه الظاهرة ، حينما أوضح انّ عملية تأجيل (الشهوة) ، وأبدالها باللذة (العقلية) (أي : التدريب على الجانب العقلي من اللّذة) سوف يستتبع نفور الشخص من الجانب (الشهوي) للّذة : حيث قرّر(ص) بأنه يتشعب : (من المداومة على الخير: كراهية الشر)[1] .

إن هذا النص الاسلامي الخطير يفصح عن قاعدة لا تزال غائبة عن علم النفس الارضي فيما يتصل بالجانب (العقلي) من اللّذة ، الا وهي : إمكانية النفور من الجانب الشهوي للّذة : في حالة التدريب على ممارسة السلوك الموضوعي (اي المقيّد بالقوانين أو الضوابط المرسومة للشخص) ... بل يمكن القول : أن الآية الكريمة التي تقرر بأن الله تعالى قد حببّ الايمان في النفس ، وكرّه الفسوق والعصيان والكفر:

يمكن القول بأن هذا النص صريح في تقرير الحقيقة النفسية القائلة بأن (اللذة المقيدة) أو (العقلية) : ليس أنها أشد فاعلية من اللذة المتحررة من القيد فحسب ، بل إن اللذة المتحررة تتحوّل الى ما يضادها وهو (الالم) طالما تظل (الكراهية) التي اشارت الآية الكريمة الى أنها تتجه نحو الكفر (وهو: الشهوة) : تعبيراً عن (الالم) كما هو واضح .

من هنا يمكننا أن ندرك الفارق بين علم النفس الارضي و بين التصور الاسلامي لهذه الظاهرة . فالاتجاهات الارضية بالرغم من ان بعضها يتوافق مع الاتجاه الاسلامي في ذهابه الى ان الجانب العقلي اشد فاعلية من الشهوي ، مثل ما نلحظه لدى ممثّلي ما يسمى بـ(الاتجاه الانساني في علم النفس) حيث يؤكد أحد ممثليه المعاصرين (ماسلو) : الحقيقة

(١) البحار، ص (١١٧) ج (١) العقل والجهل .

الذاهبة الى ان الانسان (خيّر) بطبعه، أو انه ــ لا اقل ــ يتسم بحياد الأصل، والى ان (تنمية) هذا الاصل يقتاده الى الكمال ... لكن مقابل ذلك، نجد ان هناك اتجاهات أرضية أخرى تقف على الضد من ذلك، حيث تقع في مفارقة علمية ضخمة حينما تصوّر طرفي (التجاذب) في الطبيعة الانسانية وكأنهما قائمان: على حقيقة أن الطرف الباحث عن اللّذة أشدّ فاعلية من الطرف الكابح لها: حتى في حالات التدريب على ذلك.

ولعل نظرية (فرويد) في أبنية الشخصية تجسّد قمة المفارقة المذكورة في هذا الميدان.

لقد قسّمت هذه النظرية كما هو معروف أبنية الشخصية الى ثلاثة (ألهو) (الأنا) (الأنا الأعلى).

أما (ألهو) فيجسّد مجموعة (الغرائز) التي تبحث عن الاشباع المطلق.

وأمّا (الأنا) فمهمّته: كبح غرائز (الهو) في ضوء مبدأ (الواقع)، أي انه ينظم طرائق الأشباع وفق متطلبات الواقع بما تكتنفه من معايير وقواعد. إلا ان المهمة المذكورة جزء من مهمة أخرى تتعامل مع عنصر آخر هو (الأنا الاعلى):

تحاول (الأنا) أن توفق بين مطالب هذا الآخر أيضاً (الأنا الاعلى) و بين المطالب المشار اليها (الهو والواقع). فاذا افترضنا أن شخصاً ما قد واجهه (مثير جنسي) مثلاً: فأن (الهو) يستحثّه لتحقيق الاشباع المطلق، لكن بما أنّ الشخص المذكور يمتلك (جهازاً قيمياً) خاصاً (الانا الاعلى) فأن هذا الجهاز يمنعه من تحقيق الاشباع المطلق. مضافاً لذلك، فأن النظام الاجتماعي (مبدأ الواقع.) بما تكتنفه من قواعد وآداب عامة، يمنعه أيضاً من هذا الاشباع: حتى لو افترضنا أن بعض طرائق الاشباع منسجمة مع الجهاز القيمي المذكور.

وهذا يعني أن مهمة (الأنا) تتجسد في محاولات التوفيق بين ثلاثة مطالب (الهو) (الأنا الاعلى) (الواقع).

إن ما نعتزم مناقشته (في ضوء التصور الاسلامي) هو:

أولاً تحديد علاقة (الهو) بصفته مجسداً للغرائز أو الشهوة بـ (مبدأ الواقع) والطريقة التي يسلكها (الأنا) في تعامله مع (الواقع) المذكور.

إن أهم نقد يمكن أن يوجّه لمبدأ (الواقع) هو:

إن المبدأ المذكور يظل وكأنه نمط من (الأكراه) وليس طرفاً آخر من طرفي التجاذب في الطبيعة البشرية :

فقد لحظنا أن الامام علياً (ع) قد أوضح بأن كلاً من (الشهوة) و (العقل) يمثلان بحثاً عن اللذة واجتناباً عن الالم ، وأن النص القرآني والنبوي قد أوضحا بأن اللذّة العقلية أشد فاعلية من اللذة الشهوية : في حالة التدريب على الاولى : بينما نلحظ أن نظرية (مبدأ الواقع) تفترض أن (الأنا) يضطلع بمهمة الضبط لغرائز (الهو) من خلال الخضوع لعامل خارجي مفروض على الشخصية (وهو مبدأ الواقع) وليس لعامل فطري هو (اللذة العقلية) التي (تنفر) من الاشباع المطلق أو (تكرهه) حسب التعبير القرآني والنبوي .

يدلنا على ذلك ، أن صاحب النظرية المذكورة يشبّه (الأنا) بالفارس على ظهر الحصان .

ألا ان الفارس (يُجْبَر) ــ كما يقول صاحب النظرية نفسه ــ على أن يوجّه الحصان الوجهة التي ينشدها الحصان وليس الفارس .

وكم هو الفارق بين التصور الاسلامي الذي قدّم صورة تشبيهية عن الفارس وقد أعطي الزمام بيده ، وبين الصورة التشبيهية التي قدمها الباحث الارضي عن الفارس وقد ترك الزمام للحصان يوجّه به الفارس ، مما يترتب على ذلك أن يظل الكائن الادمي نهباً لغرائز (الهو ــ الشهوة) توجهه حيث تشاء ، وهو أمر اضطر صاحب النظرية المذكور الى ان يقر من خلاله بأن الكائن الادمي محكوم عليه بالخسارة من صراعه المرير مع الحياة : بالرغم من مختلف المحاولات التي رسمها الباحث المذكور لمعالجة الموقف .

ومن البيّن أن السّر في وجهة النظر التشاؤمية المذكورة ، كامن وراء جهل صاحب النظرية بمباديء المقاومة أو الكبح التي تخيّلها (مفروضة) على الشخصية : مع إن طبيعة النشاط الذي يقوم (الأنا) به ــ وفقاً للنظرية ذاتها ــ لا بد أن ترتكن الى أساس من (اللذّة العقلية) التي تجاهلها الباحث المذكور .

ونحن بمقدورنا أن نسأل :

لماذا تحاول (الأنا) إرضاء (الواقع) : ما دمنا نعرف بأن محاولة إرضاء (الواقع) مرتبطة بظاهرة (الثواب والعقاب الاجتماعيين) بمعنى أن الكائن الادمي يخشى معاقبة المجتمع

و يتطلّع الى ثوابه لكي يحقق إشباعاً لاحدى حاجاته أو دوافعه وهي الحاجة الى التقدير الاجتماعي، ولذلك يحاول إرضاء (الواقع) حتى يتجنب الالم الناجم من معاقبة المجتمع إياه، وحتى يحقّق (اللذّة) الناجمة من تقديره إياه: مع ملاحظة أن تحقيق أمثلة هذه اللذة لم يكن ليتيسر: لولا طبيعة التركيب الثنائي الذي اشار المشرّع الاسلامي اليه بحيث تجسّد المتعة العقلية أحد طرفي التركيب، أي أنها تستند الى (أصل فطري) وليس الى عنصر خارجي مفروض على الشخصية... وهذا فيما يتصل بمبدأ الواقع..

وحين نتجه الى (الأنا الاعلى) نجده بدوره ــ في تصور الباحث الارضي المذكور ــ وكأنه (مفروض) على الشخصية وليس أصلاً فطرياً قائماً على البحث الموضوعي عن اللذة، مما يترتب على ذلك أيضاً: إمكانية انتصار غرائز (الهو) في نهاية المطاف. و بالرغم من أن صاحب النظرية يحاول أن يضع لـ (الأنا الاعلى) أصلاً فطرياً، الا أن هذا (الاصل) نفسه يصوّره الباحث المذكور وكأنه قائم على (الاكراه) كما أشرنا.

ويمكننا أن نقف على هذه الحقيقة إذا حاولنا الوقوف على طبيعة التفسير الذي يقدمه هذا الباحث عن نشأة التركيبة البشرية وتطوّرها:

يقرّر هذا الباحث، ان الانسان البدائي، أو إنسان ما قبل التاريخ كان ذا تركيبة بسيطة لا تُعنىٰ الآ بغرائز (الهو) يشبعها حيث يشاء حيث لم تكن ثمة مبادىء أو ضوابط مقررة.

لقد كان أشبه بالحيوان في افتراسه للادميين في اشباع حاجاته الرئيسية:

كان متمثلاً في أب متوحش يستأثر بالاناث و يطرد أبناءه.

وفي ذات يوم يقرر الابناء المطرودون قتل أبيهم والتهامه حتى يضعوا حداً لاستئثاره المذكور. ولكي لا تتكرر المأساة جديداً: بدأت أولى المحاولات في إنكار غرائز (الهو) وتحريمها وفي مقدمتها: غشيان المحارم.

من هذا المنعطف بالذات: بدأ نشوء (الأنا الاعلى): فعملية قتل الاب استتلت أول (احساس بالذنب).

كما انّ إنكار الغرائز استتلى أولى عمليات (الكبت). ثم توالت عمليات إنكار الغرائز

حتى اصبحت بمرور الزمن ميراثاً فطرياً يمدّ (الأنا الاعلى) بجهاز قيمي خاص يرثه (النوع الانساني) بأكمله.

طبيعياً، أن شطراً من (الانا الاعلى) تحدده التنشئة، بيد ان الشطر الآخر منه المتمثل في (الاحساس بالذنب) و (انكار الغرائز) هو الذي يعنينا الآن ان نعقّب عليه في ضوء التفسير الاسطوري الذي قدمه الباحث المذكور.

هنا نطرح ذات السؤال الذي طرحناه عند حديثنا عن (مبدأ الواقع) فنتساءل لماذا صدر (انسان ما قبل التاريخ) عن (الاحساس بالذنب)، ولماذا أنكر غرائزه! ألم يكن (الاحساس بالذنب) أصلاً فطرياً، أو جزءاً من التركيبة الثنائية للكائن الادمي فيما تتجاذبه (الشهوة والعقل) بحيث يجسّد (الاحساس بالذنب) تعبيراً عن اللذة العقلية التي تنكر (القتل) وتجد في (المسالمة) لذة عقلية؟ ان المسالمة لو لم تقترن بلذة عقلية لما كان للاحساس بالذنب أيّ مسوغ على الاطلاق، بل كان من الممكن أن تمضي جريمة قتل الاب (حسب منطق الاسطورة) بدون ان يرافقها أيّ ندم. ثم، لماذا انكر المجتمع البدائي ــ بعد عملية القتل ــ غرائزه؟ ألم يكن هذا الانكار تعبيراً عن لذة عقلية: قد يحكمها مبدأ (الثواب والعقاب) الاجتماعيين ما دام الانكار المذكور ــ كما يرى الباحث نفسه ــ ثمناً للتقدم الحضاري، وإلا كان من الممكن أن لا يتم انكار الغرائز لو لم يكن الإنكار نفسه مستنداً الى لذّة عقلية تتحسسها (الذات) حتى لو كانت بمنأى عن الثواب الاجتماعي بل لمجرّد قناعتها بالفائدة الاجتماعية للانكار المذكور.

إذاً حتى مع افتراض صحة هذا التفسير التأريخي (وهو تفسير مضاد للعمليات الاجتماعية التي صاحبها الاحساس بالذنب وانكار الغرائز: بدأً من آدم وزوجته، مروراً بابني آدم، في حادثة القتل لاحدهما وامتناع الآخر عن القتل: حيث تفصح هذه العمليات الاجتماعية المبكرة تاريخياً: عن انكار الغرائز والصدور عن الاحساب بالذنب).

أقول: حتى مع افتراض صحة التفسير الذي قدّمه الباحث الارضي المذكور، يظل انكار الغرائز والاحساس بالذنب: إفصاحاً عن (لذة عقلية) تحمل صاحبها على الصدور عنهما: وليس عنصراً خارجياً (مفروضاً) على الشخصية.

خلاصة الفصل : هناك (أصل محرّك) للطبيعة البشرية يقف وراء نشاط الكائن الادمي بأكمله ...

هذا الاصل يقوم على طبيعة (ثنائية) تتجاذب الكائن المذكور في بحثه عن اللذة، طرفا التجاذب هما : (العقل والشهوة) أو (الخير والشر) أو (الموضوعية والذاتية) حيث يمثل الطرف الاول بحثاً عن الاشباع المقيد بالمبادىء التي تقررها السماء (التقوى)، ويمثل الطرف الآخر بحثاً عن الاشباع المطلق غير المرتبط بالمبادىء (الفجور).

يواكب هذا الاصل النفسي، (أصل ادراكي) قائم على قابلية التمييز بين مبادىء العقل والشهوة (وهو الهام التقوى والفجور) ...

و بالرغم من أن طرفي التجاذب يحملان سمة (التوازن) إلّا ان الجانب (الشهوي) اشد إلحاحاً . و بالرغم من هذه الحقيقة فان فاعلية (اللذة العقلية) تفرض حقيقتها تبعاً لما قرّره القرآن الكريم من أن الله تعالى (حبّب) الايمان في النفوس و (كرّه) الكفر اليها كما ان التدريب على الطرف (العقلي) يستتبع النفور من الطرف، (الشهوي)، والعكس هو الصحيح أيضاً : وفقاً لما سنفصل الحديث عنه في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب ...

ο ο ο ο

«الفصل الثاني»

«الأصول النفسية : بين الوراثة والبيئة»

قلنا ، أن ثمة (أصلاً نفسياً) عاماً ، يرثه الكائن الادمي من خلال ظاهرة (الاستعداد) أو (القابلية) أو (القوة) .

وهذا الاصل هو المحرك لكل أوجه النشاط البشري : سواء أكانت متصلة بالجانب البيولوجي من الشخصية أم بالجانب النفسي منه . وقد أشرنا الى ان (الاصول البيولوجية) كالجوع والعطش والجنس ونحوها تظل (أصولاً) نرثها من خلال (الفعل) أي : إننا نولد مزودين بها (فعلاً) على نحو لا يمكننا أن لا نتناول طعاماً ، أو لا نمارس عملية تنفس مثلا ، ... بيد أن الامر مختلف تماماً في ميدان (الاصول النفسية) ، فنحن لا نولد مزودين بنزعة (عدوانية) مثلاً ، أو بسمة نفسية كالبخل ، أو سوء الاخلاق أو نحوها ، بل نكتسب هذه السمات من خلال (التنشئة) الاجتماعية : كلما في الامر، أننا نرث (قوة) أو (قابلية) على الاتسام بهذه الصفة أو تلك .

والامر ذاته فيما يتصل بطرائق الاشباع لحاجاتنا البيولوجية ، (لا أصل الحاجة نفسها : لان الحاجة نفسها ــ كتناول الطعام ــ لا مناص من اشباعها ، كما قلنا ، بيد أن طريقة التناول ودرجة البحث عنها وتنظيمها تشكل (أصولاً نفسية) ، نكتسبها من خلال (التنشئة) أيضاً) .

والآن ومع اقرارنا بمثل هذه الحقائق ، نجد أن الامر ليس بهذه البساطة التي تجعل (الاصل النفسي) وكأنه غير خاضع لأية وراثة حتى ولو كانت ضمن شروط أو ظروف خاصة .

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة من الوضوح بمكان كبير، كما تقدم، لكنه يقرر نمطاً من وراثة طارئة نحاول من خلال هذا الفصل أن نحدد مستوياتها .

أما البحوث الارضية، فقد تفاوتت وجهات النظر لديها في هذا الصدد، فاتجه بعضها الى القول بوراثة (الاصول النفسية)، وأتجه آخر الى إنكارها، وأتجه ثالث الى التزاوج بينهما: مع ملاحظة ان بعض هذه الاصول (وبخاصة: الاصل الذهني) يكاد يتم اليقين بوراثتها الّا لدى نفر قليل، يلي ذلك: الاصل المتصل بـ(مزاج) الشخصية، ... ثم الاصل المتصل بـ(سمات) الشخصية: ثم (الاصول الاخلاقية) في نهاية المطاف. وبعامة فإن الاصطراع بين الوراثة والمحيط في الاصول النفسية يأخذ مستويات متنوعة لدى علماء النفس فيما نحاول الآن الوقوف عند تلك المستويات، ونبدأ ذلك بـ:

١ ــ الاصول الذهنية :

تظل (المهارات الذهنية) موضع تسليم (الى حدٍ ما) من حيث صلتها بالوراثة، وخضوعها للبعد المذكور. ولا تجدنا بحاجة الى التوكؤ على الدراسات والاختبارات والتجارب الارضية المختلفة في هذا الصدد. بيد أن بعض الاتجاهات الارضية تنفي هذا الطابع بنحو بالغ المدى. وفي مقدمتها: الاتجاه (الشرطي) في علم النفس: (مدرسة بافلوف والاتجاه النفسي المعاصر بعامة في الاتحاد السوفيتي). وقد قدّم رواد هذا الاتجاه دراسات مختلفة عن المهارات العقلية، وأكدوا انها مهارات (مكتسبة) تخضع لانظمة (الفعل المنعكس الشرطي).

ولكي تتضح معالم هذا الاتجاه، يحسن بنا أن نتبسط في طرح المفاهيم الاساسية لديه، ولنتقدم بمثال في هذا الصدد:

اذا مسّ يدك تيار كهربائي طفيف، فانّك ستستجيب لهذا المنبه: بسحب اليد وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس) فطري. أما إذا صاحب العملية المذكورة دق جرس مثلاً، فإنك ستسحب يدك أيضاً (في حالة تكرار المصاحبة) نظراً لوجود الرابطة بين الجرس والتيار الكهربائي. وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس شرطي) أي: انه عملية (نفسية) أُشرط

من خلالها ما هو حسّي (تيار كهربائي) بما هو (نفسي) : إن (الجرس) وهو خصيصة نفسية أصبح اشارة دالّة على خصيصة حسّية .

وحينما تستخدم الاشارة اللفظية ، أي : النطق بكلمة (جرس) أو كتابتها ، فإن الاستجابة المتمثلة في (سحب اليد) ، ستتم بدورها بالمستوى ذاته : ما دامت (الكلمة المنطوقة أو المكتوبة) تشكّل (رمزاً) لصوت الجرس . و يسمى هذا الاشتراط بـ (النظام الاشاري الثاني) بصفته انه مشير الى النظام الاول .

وفي ضوء هذا المفهوم الاساسي للافعال المنعكسة الشرطية يمكننا أن نتقدم لمعرفة التفسير الذي يقدمه (الاتجاه الشرطي) في ذهابهم الى أن المهارات العقلية (مكتسبة) لا موروثة . ففيما يتصل بالحسّ الايقاعي عند الشخصية مثلاً ، دُرّب الاطفال الذين فقدوا الحس المذكور أو الذين ضوءل الحس الايقاعي لديهم ... دُرّبوا في عدة دورات أمكن بعدها أن يحصلوا على نتائج ايجابية في هذا الصدد فيما انتهى التجريب الى الحقيقة القائلة بأن الحسّ الايقاعي إنما ينشأ من ارتباطات صوتية تمثل استجابات لمنبهات صوتية (مركبة) تكون فيها طبقة الصوت هي المنبه الاقوى . وهذا يعني ان الظاهرة ترتكز أولاً وأخيراً على الفعل المنعكس الشرطي ، وهو طالع نفسي بيئي صرف .

والحق ، ان هذا الاتجاه اذا كان محكوماً بالصواب في تحديده لقيمة (البيئة) ، فانه لا يضاد القيمة الوراثية للظاهرة ، فالتجارب التي قامت بها اتجاهات اخرى ، قد واكبها الصواب أيضاً في تحديدها للطابع الوراثي وانسحابها على الظاهرة : حيث فشلت كل الدورات التجريبية التي حاولت أن تجعل من عديم (الحس الايقاعي) أو ضئيله ، شيئاً آخر ، ومنها مثلاً : الدراسات التي انتهت الى تماثل الحس الايقاعي لدى (التوائم المتماثلين) حينما اخضعوهم لبيئات مختلفة كل الاختلاف وكانت النتيجة تماثلهم في هذا الصدد . كما تماثلوا في السمات النفسية أيضاً : حيث كان الطبع الحاد ، والركود النفسي والقلق ونحوها من السمات المتماثلة لدى التوائم بارزاً بالرغم من اختلاف المحيط . واذاً : التجارب التي توفر الاتجاه الشرطي عليها ، قد جوبهت بتجارب مماثلة ، لدى عديمي الحسّ الايقاعي ، وانتهت الى نتيجة مضادة سجّلت لصالح الوراثة .

إن ثمة حقيقة لا سبيل الى انكارها ، وهي ، ... ان المنبهات الصوتية المركبة (والحديث عن الاتجاه الشرطي) ، لها إسهامها في (تعديل) الحسّ الايقاعي أو تضخيمه مثلاً ، دون أن تستطيع مجاوزة ذلك الى (خلقه) أو ايصاله الى الدرجة التي يفرزها البعد الوراثي . وتظل النتيجة محكومة بامكان (التعديل) فحسب .

والغريب ان الاتجاه الشرطي يحاول تعميم الظاهرة حتى في مجالات الترابط الشرطي أو الايحاء اللذين يتبادلان التأثير مع الاصول العضوية ، ويعكسان أثرهما الواضح فيها . من ذلك مثلاً تجربة الماء الساخن في درجته الحرارية (١١٠) : حيث (أُشرط) برنين الجرس ، كانت الاستجابة حياله ، تتمثل في : (تمدّد) الاوعية ، وعندما استبدل الماء بدرجة (١٥٠) : فيما تستجيب له الاوعية عادة بـ (التقلص) ، بدلاً من (التمدد) : كانت النتيجة من خلال اشراط الجرس هي : (التمدد) ذاته .

ان هذه التجربة ، تتصل ــ كما هو بيّن ــ بظاهرة (الايحاء) أو (الترابط الشرطي حسب لغة هذا الاتجاه) .

ان تعاطي المريض ــ على سبيل المثال ــ بعض العقاقير المنومة لايام معدودة ، واستبدالها بعقاقير محايدة بعدئذ ، يشكّل نموذجاً بسيطاً لبعض أشكال الطب العقلي لدى هذا الاتجاه . وعندما يتناول المريض هذه الحبوب المحايدة فانه يتمتع بنوم أشد عمقاً من النوم الذي عُزز بالحبوب المنومة ــ وما ذلك الا بسبب من (الترابط الشرطي) بين النوم وتناول الحبوب . ولكن هل هذا يعني ان النوم (وهو اصل عضوي) عديم الصلة بالبعد الوراثي ؟؟ .

ان عملية النوم لا تتميز عن عملية (التمدد) أو (التقلص) في الاوعية من حيث كونها أفعالاً منعكسة فطرية : ومجرد خضوعها للمنعكسات الشرطية لا ينفي عنها سمة (الثبات) انها ــ تماماً ــ مثل سائر الاستجابات العضوية الصرف : فيما يقر الاتجاه الشرطي بوراثتها من نحو: الافعال الخاصة بالطعام ، والجنس والنوم ونحوها مما تشكل استجابة فطرية صرفاً . فالتوتر العضلي للمعدة لا يزاح الا بالطعام ... بيد أنه من الممكن ازاحته من خلال (ارتباطات شرطية) غائبة عن وعي الجائع على نحو الغياب الذي غلّف المُجرّب عليه في الماء الساخن . ومن هنا : فان التجربة المذكورة تسقط أساساً في حالة وعي المُجرّب عليه

باستبدال الماء (بدرجة ١٥٠): حيث سيستجيب حتماً (بتقلص) أوعيته بدلاً من (التمدد).

واذن: ان استثمار تجربة ايحائية أو شرطية على النحو المذكور، وتمريرها على السلوك البشري بعامة لنفي البعد الفطري يظل أمراً قائماً على اللعب بالحقائق.

على أي حال، فان الاتجاه الارضي النافي للوراثة، أو الاتجاه المضاد النافي للبيئة يظلان ـ من حيث تجربة الارض ذاتها ـ منعزلين اذا قيسا بالاتجاه الثالث الذي يميل غالبية البحث المعاصر اليه: ونعني به الاتجاه الذاهب الى تآزر البيئة والوراثة.

وحين نتجه الى التصور الاسلامي للظاهرة، نجده يحسم الموقف بوضوح، حينما يؤكد ان الاصول العقلية بعامة، تخضع لنمط ثابت من الوراثة بشكل عام، كما انها تخضع لوراثة طارئة في نطاق خاص، مضافاً الى ذلك أن (البيئة) لها إسهامها في هذا الصدد أيضاً، ولنستمع الى ما يقرره الامام الصادق(ع) عن (المهارة العقلية) في مستوياتها الثلاثة عبر مقابلة أجراها أحدهم:

(قلت لابي عبد الله(ع): الرجل آتيه وأكلمه ببعض كلامي فيعرفه كله.

ومنهم: من آتيه فأكلمه بالكلام، فيستوفي كلامي كلّه، ثم يرده عليّ كما كلمته.

ومنهم: من آتيه فأكلمه فيقول: أعد عليّ.

فقال عليه السلام:

وما تدري لم هذا؟

قلت: لا.

قال(ع): الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله: فذاك من عجنت نطفته بعقله.

واما الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك: فذاك الذي ركب عقله في بطن أمّه.

واما الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد علي: فذاك الذي ركب فيه بعد ما كبر[1].)

---

(١) البحار صفحة (٩٧) ج (١) العقل والجهل.

ان هذا النص يفصح عن حقائق كل من (الوراثة) و(البيئة) (من حيث المهارة العقلية) بنحو يتحتم الوقوف عندها ملياً، نظراً لخطورة الحقائق المذكورة. ولحسن الحظ، ان غالبية الاتجاهات الارضية قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي.

والمهم، ان النص المذكور يحدد:

أولاً: وجود بُعد فطري عام للنوع الانساني كله، فيما يتم من خلال ما يسميه الارضيون بـ(المورثات النقية).

ثانياً: وجود بُعدٍ (قبل ولادي) فيما يسمى بـ(بيئة الرحم).

ثالثاً: وجود بُعدٍ بيئي (بعد ولادي) وهو بيئة الارض. وحين نقف مع التحديد الاول (الوراثة النقية)، نخلص منه الى حقيقة مؤداها: ان المهارة العقلية في نقائها التام تطبع كل الادميين على النحو الذي تطبع به سائر الاصول العضوية والحيوية لهم. وبكلمة اخرى: ان النوع الانساني كله يرث ــ على حد سواء ــ مهارة عقلية لا يشوبها خلل أو تخلف أو تفاوت بين درجاتها وهو ما عبّر عنه النص بقوله(ع): «فذاك من عُجنتْ نطفته بعقْلِه» متمثلاً في ذلك الرجل الذي يفهم الكلام كله بمجرد الاستماع لبعضه.

بيد ان الخلل في المهارة العقلية أو التفاوت في درجاتها انما يجيء نتيجة لوراثة طارئة (اذا صحّ هذا التعبير) متمثلة ــ في جملة ما تتمثل به ــ في بيئة الرحم.

ومن البيّن ان التغيرات المصاحبة للحمل، تعكس أثرها على الجنين: فالصدمة مثلاً: أو ارتفاع درجة الحرارة، أو سوء التغذية، تترك آثارها الواضحة على دماغ الجنين منعكساً في ضعف أو خلل عقليين.

ولذلك، نجد المشرع الاسلامي ــ كما سنرى لاحقاً ــ يُعنى ببيئة الرحم، ويقدّم توصيات شتى في هذا الميدان بغية تحسين النسل وتنقيتهُ من كل الشوائب.

والمهم ان المشرع الاسلامي أشار الى بيئة الرحم أو ما يمكن تسميته بمكونات الوراثة الطارئة، من أنها تتدخل في تكييف المهارات العقلية ونقلها من صعيد الوراثة النقية الثابتة الى الوراثة الطارئة المشوبة ببيئة الرحم. وهذا ما عناه قوله(ع): «فذاك الذي ركّب عقله في بطن امّه» متمثلاً في ذلك الرجل الذي يستوفي الكلام لا بعضه، ثمّ يرده كما هو، أي: انه

يتمتع بمهارة عقلية متوسطة بالقياس الى المهارة الفائقة التي يتمتع بها صاحب الوراثة النقية .

على أن ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار، ألا وهي أن التركيبة العقلية للجنين في بطن أمّه لا تعني بيئة الرحم فحسب ، بل من المظنون جداً ، ان الامام الصادق(ع) كان يعني بذلك نمطين من الوراثة الطارئة : أحدهما ما تقدم الحديث عنه وهو (رحم الام) ، وأما الآخر فهو: وراثة (النطفة) ذاتها خلال الانعقاد : بصفة أن الوراثة النقية من الممكن أن يطرأ عليها (التغير) بسبب بيئي صرف ، فينسحب بدوره على التكوين العصبي للشخصية ، وانسحاب ذلك ــ من ثم ــ على (مورثاته ــ الجينات) ثم انسحاب هذه الاخيرة على النطفة المنعقدة . ومثال ذلك : تناول الكحول مثلاً ، فهي تسبب تلفاً في خلايا المخ ، و يصبح هذا الخلل جزءاً من النظام العصبي للشخصية ، فينسحب على (جيناته) التي تستقر نطفة في رحم الام .

على أي حال يعنينا مما تقدم ان نشير الى أن الامام الصادق(ع) ألمح الى الوراثة النقية التي تطبع النوع الانساني كله . ثم ألمح ــ في التحديد الثاني ــ الى الوراثة الطارئة (ما قبل الانعقاد وخلاله) : أي بيئة الرحم وتدخلها عاملاً مهماً في السمات النقية من الوراثة الثابتة (والاتجاهات الارضية لا تكاد تختلف عن التصور الاسلامي فيما يتصل بالوراثة الطارئة ، أو وراثة (المحيط) بعامة كما سنرى) .

أما التحديد الثالث فيتصل بالمهارة العقلية التي تحددها (البيئة) : بيئة ما بعد الولادة فصاعداً . وقد عبّر الامام(ع) عن ذلك بقوله : «فذاك الذي ركّب فيه بعد ما كبر» متمثلاً في ذلك الرجل الذي لا يستوعب كلام السائل بحيث يطالب باعادة الكلام .

وواضح ان هذا النمط من الذكاء يمثل انحطاطاً ملحوظاً في المهارة العقلية . ولسوف نرى لاحقاً ان الامام علي بن أبي طالب(ع) في تحديده لمراحل النماء العقلي يشير الى أثر (التجارب) في العملية المذكورة ، كما سنرى ان أئمة أهل البيت عليهم السلام يشيرون الى أهمية (التعليم) في مرحلة الطفولة ، مثلما يقدمون توصيات متنوعة لمراحل ما قبل الولادة .

كل أولئك حينما نضعه في الاعتبار امكننا أن ندرك دلالة قول الصادق(ع) عن تركيبة العقل بعد الكبر وموقع ذلك من عنصر (البيئة) وخطورتها في ميدان المهارة العقلية . مضافاً

الى ذلك فان تجارب البحث الارضي عن (التعلّم) المبكر وخطورته في الميدان المذكور يظل أمراً لا حاجة الى التعقيب عليه.

وأخيراً، فان الامام الصادق(ع) (في الوثيقة المتقدمة) حسم الموقف بوضوح في تحديده لكل من عنصري الوراثة والمحيط ومستويات كل منهما في ضوء المحددات العامة والخاصة للظاهرة، وقبال هذا التحديد تنتفي الاهمية لأي بحث أرضي يتردد أو يجنح لاتجاه لا يضع تلكم المحددات العامة والخاصة بنظر الاعتبار.

ولحسن الحظ ــ كما أشرنا ــ فان غالبية البحث المعاصر قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشّرع الاسلامي.

٢ ــ الاصول النفسية:

ان الوثيقة التي قدمها الامام الصادق(ع) عن المهارات الذهنية وصلتها بالوراثة الثابتة والطارئة تظل مبدأ عاماً للاصول النفسية بأكملها أيضاً.

واذا كان البحث الارضي في بعض أشكاله أو غالبيتها يصطنع فارقاً بين الاصول العقلية والنفسية من حيث شمول الطابع الوراثي للمهارات العقلية وفق نسب مختلفة وضمور أو انعدام الطابع الوراثي للسمات النفسية، ...

أقول، اذا كان البحث الارضي يلفه مثل هذا الاصطناع بين ما هو عقلي و بين ما هو نفسي، فلأن دراساته وتجاربه عن السمات العقلية وفرت لديه القناعة بامكانات خضوعها للوراثة بنسب أكبر حجماً بالقياس الى السمات النفسية. ومع أن هذه الحقيقة لا تخلو من الملاحظة الصائبة، الا انها لا يمكن أن تأخذ صفة التعميم بقدر ما ينبغي أن نخضعها أيضاً للشروط الخاصة التي لحظناها عند حديثنا عن المهارة العقلية.

ومن هنا، فان المشرع الاسلامي يخضع الظاهرة النفسية لمحددات عامة وخاصة تأخذ كلاً من الوراثة والمحيط بنظر الاعتبار وفقاً لشروط معينة تتحكم في الظاهرة. وقبل أن نقدم النصوص الاسلامية في هذا الصدد، ينبغي أن نشير عابراً لملاحظة سنتحدث عنها مفصلاً في موقع لاحق، ... وهذه الملاحظة تتمثل في اصطناع التفرقة بين نمطين من الاصول النفسية:

أ ـ السمات الفكرية ، أو ما يطلق عليه الباحثون كلمة (الاتجاه) .

ب ـ السمات النفسية الخالصة .

والمشرع الاسلامي يصطنع حيناً مثل هذا الفارق ، لكنه يردمه حيناً آخر أيضاً . والسر في ذلك عائد الى أن المشرّع يأخذ بنظر الاعتبار (وحدة) السلوك البشري في خضوعه لمفهوم العبادة أو الخلافة على الارض ، فتتلاشى حينئذ فارقية الاصل النفسي والاصل الفكري ، الا أنه ـ في الحين ذاته ـ يتجه الى الكائن الادمي بعامة ، راسماً معالم السلوك السوي بغية الافادة منها : بغض النظر عن هوية الكائن المذكور وموقفه الفلسفي من الكون .

في ضوء الملاحظة المذكورة ، نعود الى وجهة النظر الاسلامية عن المحددات العامة والخاصة للاصول النفسية بدلالتيهما المتقدمتين ، فنجدها متمثلة في نمطي الوراثة النقية متمثلة أولاً في ظاهرة (الاستعداد) ، أو (القوة) حيث أشرنا إلى أن الطبيعة البشرية ترث مجرد (استعداد) لممارسة هذا الاصل النفسي أو ذاك : حسب محددات البيئة التي تترجم (الاستعداد) أو (القوة) الى (فعل) يختاره الفرد بمحض أرادته وليس على نحو (الفرض) .

طبيعي ، ثمة فارق بين الوراثة النقية التي تحدثنا عن خضوع المهارة العقلية لها ، وبين خضوع (القوة) أو (الاستعداد) لها ، فالاولى ـ أي المهارة العقلية ـ تجسد عنصراً ايجابياً هو: الذكاء في درجته الفائقة . أما الآخر ـ أي (الاستعداد) ـ فهو عنصر محايد يجسده الكائن الادمي في سلوك لاحق بالشخصية : قد يكون ايجابياً وقد يكون سلبياً حسب نمط (الفعل) الذي يختاره بمحض ارادته ، بيد ان الوراثة النقية تأخذ دلالتها المماثلة لما لحظناه في (المهارات العقلية) حينما ننقل الحديث الى صعيد فلسفي متمثل في : صياغة الطبيعة البشرية وفق تركيبة قائمة على معرفة (السماء) وتوحيدها وهو أمر نحدده في موقع لاحق ، فيما سنشير اليه ـ دون تفصيل ـ بغية الاحتفاظ بالطابع النفسي لدراستنا .

على أي حال ، يعنينا أن نحدد الآن : وجهة النظر الاسلامية حيال (الاصل النفسي) وموقعه من الوراثة الثابتة : حيث نجد المشرّع مؤكداً نقاء هذا الاصل في النوع الانساني كله : خالياً من أية شائبة ، أو فارقية بين النوع : شأنه في ذلك شأن سائر الاصول العضوية والحيوية والعقلية التي يرثها النوع الانساني على حد سواء يستوي في ذلك أن يكون الاصل

فكرياً أو نفسياً .

أما الاصل الفكري ، فيحدده الامام الصادق(ع) على النحو التالي :

(ان نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك فلا يصيبها من الشر شيء . حتى اذا صار في رحم المشركة لم يصبها من الشر شيء : حتى يجري القلم [١] .)

هذا النص من الوضوح بمكان كبير ، فهو يحدد أصلاً فطرياً عاماً للنوع يتسم بنقاء الافكار من أية شائبة وراثية يستوي في ذلك أن يكون (الاصل) في أصلاب الرجال ، أو أرحام الامهات ، أو حتى في مراحلة الطفولة ، بمعنى أن الشخصية تقبل على محيطها الجديد نقية من كل شائبة حتى تبلغ سن الرشد ، وحينئذ يتحدد بملء اختيارها نمط السلوك الذي تختطه لها . والامر ذاته ، يقرره الامام الصادق(ع) فيما يتصل بالسمات أو الاصول النفسية ، حيث يحدثنا عن جملة من السمات ، قائلاً عنها : « فان استطعت أن تكون فيك ، فلتكن : فانها تكون في (الرجل) ولا تكون في (ولده) ، وتكون في (الولد) ولا تكون في (أبيه) . . .

قيل ما هنّ ؟ قال(ع) : صدق البأس ، وأداء الامانة ، وصلة الرحم الخ . . . » [٢] .

وبيّن ان السمات الاخلاقية التي يحدثنا الامام الصادق(ع) عنها ، تظل (اكتسابية) صرفاً لا صلة لها بأية اصول وراثية . فهي قد تكون في (الاب) لكنها لا تنتقل الى (الابن) . وقد تكون في الابن ، لكنها لا تنتقل عن أبيه ، وهكذا . وهذا يعني أن النوع الانساني كلّه لا يرث أصولاً أخلاقية أو أصولاً نفسية بنحو عام ، وانما يكتسبها النوع من خلال (المحيط) .

ولكن ، هل يعني ذلك ان القاعدة المذكورة تظل متسمة بالثبات ، دون أن تخضع لوراثة طارئة في ظل بعض الشروط أو الظروف ؟

ان الوراثة الطارئة التي لحظناها عند حديثنا عن (المهارة العقلية) ، تتحكم بدورها هنا ، أي : في الاصول النفسية أيضاً . يستوي في ذلك أن تتم النقلة الوراثية من خلال أصلاب الرجال أو أرحام الامهات .

(١) الكافي ، ج (٢) صفحة (١٣) .

(٢) الوسائل ، باب (٤) حديث (٤) جهاد النفس .

ويمكننا ملاحظة النقلة الوراثية الطارئة (من خلال الاصلاب)، متمثلة في التوصيات التي يقدمها التشريع عن (الزواج الانتقائي). فالامام الصادق(ع) ذاته يؤكد بنفس القوة التي أكّد من خلالها وراثة الاصول النفسية، يؤكد بالقوة ذاتها امكان الوراثة الطارئة أيضاً، في ظل بعض الشروط أو الظروف. ان سمة (الغدر) ــ على سبيل المثال ــ واحدة من الاصول النفسية التي يحذرنا الامام الصادق(ع) منها، عبر توصيته بالزواج الانتقائي. يقول(ع) مشيراً الى بعض الرهوط: «لا تزوّجوا إليهم، فإن لهم (عرقاً) يدعو الى عدم الوفاء»[1].

وفي نص ثان: «فان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء»[2].

وفي نص ثالث: «فان لهم (اصولاً) تدعوهم الى غير الوفاء»[3].

وواضح ان كلاً من (العرق) و(الارحام) و(الاصول) التي وردت في النصوص الثلاثة تشير الى عملية النقلة الوراثية لسمة (الغدر) وانسحابها على (المورثات) التي تستقر نطفة في رحم الام.

وأما النقلة الوراثية الطارئة (من خلال بيئة الرحم)، فان التشريع طالما يقدم توصياته في هذا الصدد، مشيراً الى أهمية (التغذية النفسية) للجنين.

يقول الامام علي بن موسى الرضا(ع): «أطعموا حبالاكم اللبان: فان يك في بطنها غلام: خرج زكي القلب... شجاعاً، وإن تك جارية: حَسُن خَلْقُها وخُلُقها»[4] ففي هذا النص، يشير الامام الرضا(ع) الى سمات الخلق والشجاعة ونحوهما من الاصول النفسية والعقلية، وانسحابها على الجنين: خلال بيئة الرحم، مما نخلص منه بوضوح الى امكانات الوراثة الطارئة في هذا الصدد.

بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا، ان البحث الارضي يصطنع ــ في الغالب ــ فارقاً بين نمطين

---

(١) الوسائل، باب (٣١) حديث (٣) مقدمات النكاح.

(٢) الوسائل، باب (٣١) حديث (٢) مقدمات النكاح.

(٣) الوسائل، باب (٣١) حديث (٥) مقدمات النكاح.

(٤) الوسائل، باب (٣٤) حديث (٢) احكام الاولاد.

من الاصول النفسية هما : السمات (المزاجية) و(السمات الاخلاقية).

فالانطواء أو الانبساط مثلاً يعدان من سمات (المزاج) وهو (بعد) من الممكن أن يرتكن الى (الوراثة).

أما السمة (الاخلاقية) كالوفاء والصدق ونحوهما مثلاً، فانهما يكتسبان اكتساباً ولا علاقة لهما البتة بأية وراثة طارئة.

ومع ان هذه الملاحظة من الممكن أن تتسم بالصواب الآ اننا لا نستطيع ــ في ضوء التصور الاسلامي ــ أن نعممها على النوع كله. بل يتعين علينا أن نذهب الى أنها تأخذ طابع (التغليب) وليس طابع (العموم).

إن النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها قد تبدو لأول وهلة متساوقة مع وجهة النظر الارضية في اصطناعها الفارق بين الاصول (المزاجية) و(الاخلاقية)، فالامام الصادق(ع) حينما أشار الى بعض السمات من نحو: أداء الامانة، وصدق البأس ونحوهما، انما عزلها من دائرة (الوراثة)، ونسبها الى (المحيط): وهي سمات أخلاقية صرف: كما هو واضح. وحينما حدثنا عن نقاء النطفة في أصلاب المشركين وارحام المشركات انما عزل هذه السمة (الفكرية) عن (الوراثة) ونسبها الى (المحيط) أيضاً.

ولكن حينما تحدث الامام(ع) عن سمة (الغدر) مثلاً، ألحقها ــ عندئذ ــ بالوراثة عند بعض الرهوط. وبما أن (الغدر) سمة عدوانية، والعدوان بدوره أحد إفرازات (المزاج الانطوائي) مثلاً، فحينئذٍ يكون خضوعه للوراثة ناجماً من كونه سمة (مزاجية) وليس سمة أخلاقية.

وإذاً، هذه النصوص قد تتوافق لأول وهلة مع الاتجاه الارضي الذاهب الى أنّ (السمات الاخلاقية) خاضعة للاكتساب، و(السمات المزاجية) خاضعة للوراثة. بيد أن هذا الاصطناع بين أصول (المزاج) و(الاخلاق) يظل ــ مثلما قلنا ــ ظاهرة تأخذ طابع (التغليب) لا (العموم).

تدلنا على ذلك: نفس النصوص الاسلامية التي تقدم توصياتها المتصلة بتحسين النسل (كما سنرى لاحقاً) حيث نجيء الاشارة الى حسن الخلق، والحلم، والاستقامة في الدين

ونحوها ، واضحة في انتسابها الى (سمات أخلاقية) صرف ، ومنها : النص الذي قدمه الامام الرضا(ع) عن التغذية المنتقاة في مرحلة (الحمل) حيث أشار الى (حسن الاخلاق) وصلته بـ (اللبان) الذي تتناوله الحامل .

إذاً : السمات الاخلاقية بدورها ، خاضعة للوراثة الطارئة في نطاق خاص ... على أن بعض الباحثين يحاول أن يصل بين الاخلاق (وهي صفة اكتسابية) و بين (المهارة العقلية الفائقة ـ أي الذكاء) وهي سمة وراثية ، محاولاً من خلال ايجاد هذه الصلة بينهما تقديم تفسير آخر عن صلة السمات الخلقية بالوراثة والمحيط . فقد أُجري اختبار لمجموعة تتميز بالذكاء (وفقاً لروائز الذكاء التي يستخدمها البحث الارضي) بحيث لوحظ تميزهم أيضاً بسمات أخلاقية عالية ، كانت تفتقدها (المجموعة الضابطة) التي اسقطتهم روائز الذكاء. ومع ذلك ، فان بعض الباحثين يصرّ على أن السمات الاخلاقية التي افتقدتها (المجموعة الضابطة) ناجمة من افتقارهم الى الذكاء في اكتسابه ، لا انها وليدة الوراثة .

وعلى أي حال ، فان الحكم بصواب هذه الملاحظة لا ينفي إمكان الوراثة الاخلاقية ما دام المشرّع الاسلامي قد حدد الامكان المذكور بوضوح ، وما دام الارتباط الوراثي بين الاصول المزاجية والاخلاقية والفكرية والعقلية لا يمكن اغفاله : على الاقل في حالات معيّنة منها ، على النحو الذي قررهُ المشرّع الاسلامي .

خلاصة الفصل :

بعامة ، فان التصور الاسلامي لعنصري (الوراثة) و (المحيط) يتمثل في : ان النوع الانساني يرث (أصلاً نفسياً) عاماً على مستوى الوراثة النقية لا يتمايز من خلالها فرد عن آخر سواء أكان ذلك متصلاً بالمهارات الذهنية أو العمليات النفسية بعامة .

بيد ان هناك (وراثة طارئة) تُدرج ضمن شروط خاصة تتصل بالافراد أو الرهوط ، فيما تشكّل (استثناء) للقاعدة العامة . وخارجاً عن ذلك ، فان (التنشئة) تتكفل بتحديد النمط الذي تختطه الشخصية في ضوء (الاصل النفسي) الذي ترثه بـ (القوة) ، ونعني به قدرتها على (التمييز) و (اختيار) النمط الملائم من السلوك .

«الباب الثاني»

«الاصول النفسية ومراحل النمو»

«المرحلة التمهيدية»

قلنا ، أن الاتجاهات الارضية المعاصرة قد اتجهت ـ في غالبيتها ـ الى التزواج بين عنصري الوراثة والبيئة . وفي ضوء هذا الاتجاه ، نجدها تقدم شتى التوصيات المتصلة بتحسين الوراثة ، مثلما تقدم توصياتها في عملية التنشئة الاجتماعية : بغية الافادة من العنصرين جميعاً في تعديل السلوك البشري وتنظيمه .

وقلنا أيضاً ، ان المشرّع الاسلامي قد أقر نمطاً من الوراثة الطارئة ضمن ظروف وشروط خاصة . وخارجاً عنها ، فان البيئة هي التي تتكفّل بعملية التنشئة .

وفي ضوء هذا ، يمكننا الآن أن نتابع توصيات المشرّع الاسلامي فيما يتصل بكل من التحسين (الوراثي) و(البيئي) .

ونقف مع التوصيات المتصلة بالتحسين الوراثي أولاً :

يمكننا أن نحدد خمس مراحل للتحسين الوراثي ، يشدّد المشرّع الاسلامي عليها في توصياته التي يقدمها في هذا الصدد . وهذه المراحل الخمس هي :

١ ـ مرحلة الانتقاء الزوجي .

٢ ـ مرحلة انعقاد النطف .

٣ ـ مرحلة الحمل .

٤ ـ مرحلة النفاس .

٥ ـ مرحلة الرضاعة .

وواضح أن هذه المراحل الخمس تشمل كلاً من البيئة (قبل ولادية) والبيئة (بعد ولادية)

فمرحلة (الانتقاء الزوجي)، و (الانعقاد)، و (الحمل) تمثّل بيئة ما قبل الولادة، في حين ان مرحلتي النفاس والرضاعة تمثّلان بيئة الارض (ما بعد الولادة).

بيد أنها جميعاً خاضعة لعنصر الوراثة الطارئة، فيما يمكن ــ من خلال الالتزام بتوصيات المشرّع الاسلامي ــ اخضاعها لعملية التعديل والتحسين لسلوك الشخصية اللاحق.

١ ــ مرحلة الانتقاء الزوجي :

لحظنا أن المشرّع الاسلامي قد ألح على الانتقاء الزوجي، فيما حذّر الامام الصادق(ع) من الزواج من بعض الرهوط أو الاقوام الذين عرفوا بالنزعة العدوانية (الغدر)، موضحاً أن لهم (أصولاً) و (أعراقاً) غادرة تسحب أثرها على الاجنّة.

والامر ذاته فيما يتصل بسائر السمات النفسية والاخلاقية من نحو الحسد والبخل والجبن مثلاً، حيث نجد الامام الصادق(ع) أيضاً محذراً من الزواج من بعض الرهوط الذين تطبعهم السمات المذكورة، معقباً على ذلك بقوله :

« فتخيّروا لنطفكم » [(١)].

والجدير بالذكر، أن البحوث الارضية قطعت مراحل مختلفة من التجريب على الحيوان : الخيول والانعام والكلاب والجرذان وغيرها، فيما أسفر التجريب عن نتائج ايجابية من الزواج الانتقائي. كما اجريت التجارب على الانسان من خلال عملية (التعقيم)، وتمرير الانتقاء الزوجي في ضوء العملية المذكورة.

وقد أسفر التجريب بدوره عن نتائج ايجابية أيضاً، الا انه ارتطم أولاً بعدم امكانية خضوع الاشخاص جميعاً للإنتقاء المذكور، وارتطم ثانياً بملاحظة خروج الطيّب من الخبيث والخبيث من الطيّب.

والحقّ، أن نتائج أمثلة هذا التجريب : تتسق مع وجهة النظر الاسلامية التي تخضع الوراثة الطارئة لظروف وشروط خاصة أوضحناها في حينه،دون ان تعممها الى قاعدة مطلقة.

---

(١) الوسائل، باب (٨٣) حديث (٦) مقدمات النكاح.

٢ ـ مرحلة انعقاد النطف :

يُلاحظ أنّ المشرّع الاسلامي قد شدّد بالحاح ملحوظ على هذه المرحلة ، وقدّم توصيات متنوعة تتصل بمختلف الحالات والمواقف والازمنة ، منها على سبيل المثال :

حالات الطمث ، والاحتلام ، والاختضاب ، مشيراً الى انّ الممارسات التي تزامن الحالات المذكورة ، تسحب آثارها السلبية على الجنين في حالة انعقاد النطفة ، أي : اذا قدر للنطف أن تنعقد خلال الحالات المذكورة .

وتتمثل هذه الآثار السلبية في أعراض عقلية ونفسية وجسمية مثل (الذهان) و (العصاب) : (كالنزعة العدوانية) ومثل العمى ، والخرس ، والبرص ، والجذام ... الخ .

ففيما يتصل ـ بالتوصيات المحذّرة من الممارسة في حالة الطمث ، يشير أحد النصوص الى العرض الجسمي التالي ، من خلال هذا التساؤل :

« ترى هؤلاء المشوهين في خلقهم ؟

قلت : نعم .

قال (ع) :

هؤلاء : الذين يأتون نساءهم في الطمث »[1] .

وفيما يتصل بالممارسة عقيب الاحتلام (وقبل الاغتسال منه) ، يشير أحد النصوص الى العرض العقلي الكبير (الذهان) : قال (ع) :

« يكره ان يغشى الرجل المرأة : حتى يغتسل من احتلامه . فان فعل يخرج الولد مجنوناً ... الخ »[2] .

واما في ظاهرة (الاختضاب) ، فان التوصية التالية تحذّر من امكان انسحاب أثر (التخنّث) على الجنين : تقول التوصية :

« لا تجامع أهلك وأنت مختضب . فان رزقت ولداً ، كان مخنثاً »[3] .

---

(١) الوسائل ، باب (٢٤) حديث (٣) الحيض . (٢) الوسائل ، باب (٧) حديث (١) مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل ، باب (٦١) حديث مقدمات النكاح .

هذا، الى أن هناك توصيات شتى تتصل بمواقف وأزمنة مختلفة (وهي في الغالب غائبة عن البحث الارضي : نظراً لعزلته عن ادراك أسرار التشريع)، تحذرنا النصوص من الممارسة خلالها، مشيرة الى اعراض عقلية ونفسية من الممكن ان تفرزها أزمنة ومواقف خاصة على الجنين.

بيد ان ما تجدر ملاحظته في التوصيات المذكورة، انها :

أولاً : لا تأخذ هذه التوصيات ــ في لسان النصوص ــ طابعها الحتمي، بقدر ما تخضع لمجرد (الاحتمال)، من خلال التزامن ...

ويتضح هذا في مثل قوله(ع) :

« فإن قضي بينكما ولد ... »[1].

أي : اذا تزامن الانعقاد مع الموقف.

ثانياً : حتى مع التزامن، فان التوصيات المحذّرة تشير الى (احتمال) انسحاب السمة السلبية على الجنين، وليس الى (حتمية) الانسحاب. و يتّضح ذلك في قوله(ع) عن بعض الممارسات :

(فانه (يتخوّف) على ولد من يفعل ذلك بالخبل).

وهذا يعني ان ثمة (احتمالاً) بانسحاب ظاهرة (الذهان) على الجنين. إذن : الاعراض المذكورة تظل (جزءاً) من سبب، وليست (كل) السبب في العملية المذكورة.

على ان المشرّع الاسلامي، نظراً لحرصه بالغ المدى على ابقاء النسل نقياً من كل شائبة، نجده يضع أمامنا كل فرص (الوقاية)، ملحّاً على ضرورة تلافي أي (احتمال) ممكن أن يترك أثره السلبي على النسل : مع ملاحظة ان التحذيرات المذكورة تفسر لنا بعض الاسباب الكامنة، وراء ظهور الاعراض المرضية المختلفة، فيما لا يزال الطب العقلي والنفسي، عاجزاً عن تشخيص (أسبابها) بخاصة فيما يتصل بالمواقف والازمنة المحظورة : الغائبة عن البحث الارضي، بسبب من عزلته عن أسرار التشريع كما قلنا :

---

(١) الوسائل، باب (٦٣) حديث (١) مقدمات النكاح.

وعلى أية حال ، فان التوصيات المذكورة ، تظل حائمة على زمن محدد يمثل (لحظات) انعقاد النطف .

وأما بعد عملية الانعقاد ، فان التوصيات ، تأخذ مجالها عبر مرحلة أخرى هي :

٣ ــ مرحلة الحمل :

وهذه المرحلة بدورها ، تحتل موقعاً له خطورته أيضاً من عملية تحسين النسل .

وقد قدّم المشرّع الاسلامي توصيات متنوعة ، تخصّ مرحلة (الحمل) حائمة ــ في الغالب ــ على التغذية المنتقاة للحامل ، وانعكاس أثر التغذية على الجنين في سماته النفسية والعقلية والجسمية .

وقد سبقت الاشارة الى ان هذه المرحلة بما تصاحبها من تغيرات قد أشارت البحوث الارضية الى أهميتها ، والى اهمية الاساس الكيميائي لها من حيث صلة (التغذية المنتقاة) بمهارات الطفل العقلية ، وغيرها من السمات .

كما سبقت الاشارة الى ان النصوص الاسلامية ، شدّدت على التغذية وصلة ذلك بسمات الجنين عقلياً ونفسياً وجسدياً ، ومنها : التغذية باللبان .

يقول الامام الحسن بن علي(ع) نقلاً عن النبي(ص) :

« أطعموا حبالاكم اللبان ، فانّ الصبي اذا غذي في بطن أمه باللبان : أشتد عقله ... » [١] .

و يقول الامام علي بن موسى الرضا(ع) :

« أطعموا حبالاكم اللبان : فان يك في بطنها غلام : خرج زكي القلب شجاعاً . وان تكن جارية : حسن خلقها وخلقها » [٢] .

ففي هذين النصين اشارة واضحة الى أهمية التغذية المذكورة ، وصلتها بتحسين النسل من حيث السمات العقلية والنفسية : كالذكاء ، والشجاعة ، وحسن الخلق .

---

(١) الوسائل ، باب (٣٤) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٣٤) حديث (٢) أحكام الاولاد .

كما ان تحسين النسل من حيث السمات الجسدية ، يظلّ موضع عناية بدوره لدى المشرّع الاسلامي ، حيث يقدّم توصياته بتناول الحامل (للسفرجل) مثلاً من انه (يصفّي اللون) [١] .

٤ ــ المرحلة الرابعة : مرحلة النفاس :

هذه المرحلة تمثل فترة (ما بعد الولادة) . بيد انّها خاضعة بدورها لامكانات تحسين النسل .

ومن البيّن ان مرحلة النفاس تمثل أياماً معدودات ، تصاحبها عادةً تغيرات جسمية ونفسية : يظل عنصر (التغذية المنتقاة) على صلة بها من حيث انسحابها على سمات الطفل .

وقد أوصى المشرّع الاسلامي بتناول نمط من التغذية في هذه المرحلة هي : تناول (الرطب) : نظراً لانسحابه على السمة (المزاجية) للطفل ، متمثلة في سمة (الحلم) .

وفي هذا الصدد ، يقول النبي (ص) :

« لا تأكل نفساء ــ يوم تلد ــ الرطب ، فيكون غلاماً : الاّ كان حليماً ، وان كانت جارية ، كانت حليمة » [٢] .

ويقول الامام الصادق (ع) مشيراً الى أحد أنواع التمور ، وهو (البرني) ، مؤكداً أهميته في انسحاب السمة المتقدمة (الحلم) على الطفل .

يقول (ع) :

« خير تموركم البرني ، فأطعموا نساءكم في نفاسهن : تخرج أولادكم حلماء » [٣] .

وواضح ، ان سمة (الحلم) تعدّ من أبرز ملامح الشخصية السوية ، حيث تمثل قدرة فائقة على التحكم في الانفعالات وضبطها . والالتزام بالتوصية المذكورة ، يعني : تهيئة الطفل لتحسين بالغ الخطورة في شخصيته لاحقاً .

---

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (٣) أحكام الاولاد .

٥ ــ المرحلة الخامسة : مرحلة الرضاعة :

هذه المرحلة بدورها ، تمثل فترة (ما بعد الولادة) ، الآ ان أهميتها تظل بالغة الخطورة من حيث التغذية المنتقاة أيضاً . وهذه التغذية تنحصر في نمط واحد هو : الحليب الذي يتناوله الطفل في مرحلة الرضاعة .

ونظراً لخطورة التغذية في هذه المرحلة ، وانسحابها على سمات الطفل العقلية والنفسية نجد المشرّع الاسلامي يشدّد عليها كل التشدد ، حتى لتفوق سائر توصياته المتقدمة في عملية تحسين النسل .

ويمكننا ملاحظة التشدد في توصيات المشرّع الاسلامي ، متمثلة أولاً في تحديد نمط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله ، وفي تحديد أنماط السمات المختلفة التي تسحب أثرها على الطفل ثانياً .

وفيما يتصل بنمط اللبن فيما ينبغي أن يتناوله الطفل ، نجد المشرّع الاسلامي ، يشير ان (الرضاعة) من الأم بعامة ، أفضل من سواها .

يقول النص :

« ليس للصبي خيرٌ من لبن أمّه » (١) .

وهذه التوصية تحتل خطورة تربوية يتعيّن الالتزام بها ، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار انتفاء المسوّغ للالبان الخارجية بمجرد حصول بعض الملابسات المحيطة بالام صحّياً ، أو بالاسرة اجتماعياً .

وفي حالة وجود المسوغ المشروع ، فانّ المشرّع الاسلامي يقدم تحذيراته الشديدة من اهمال هذا الجانب ، موصياً بضرورة التثبت في عملية انتقاء اللبن ، مبيناً أثر (المرضعة) على سلوك الطفل :

يقول أحد النصوص :

---

(١) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (٥) أحكام الاولاد .

« انظروا من يرضع أولادكم : فانّ الولد يشب عليه »[١] .

فهذا النص يعني بوضوح أن شخصية الطفل ، ستتشب على نمط الحليب الذي يتناوله ، ساحباً أثره على سلوكه اللاحق .

وتجيء سمة الحماقة واحدة من السمات التي يحذر التشريع منها عبر عملية الرضاعة ، وفي هذا الصدد :

يقول الامام محمد الباقر(ع) :

« لا ترتضعوا الحمقاء ، فان اللبن يُعدي ... »[٢] .

وتتجاوز التوصيات هذه السمة ، الى سائر السمات العقلية والنفسية ، ومنها : سمات الشخصية المنحرفة .

إنها تحذّر مثلاً من (البغيّ) ، وشاربة الخمر ، وآكلة لحم الخنزير . والنص التالي ، عبر إشارته للبن الانماط المتقدمة يلفت نظر وليّ الطفل الى ضرورة الاتسام بالحذر من ذلك ، الا أن :

تمنعها ــ كما يقول النص ــ أي : المرضعة من شرب الخمرة ، وما لا يحلّ مثل لحم الخنزير .

وأيضاً يخاطب النص وليّ الطفل :

« لا تذهب بولدك الى بيوتهنّ »[٣] .

فالنصّ يوصي بعدم السماح لوليّ الطفل من مغادرته بطفله الى بيوت المرضعات المذكورات ، حتى يتحاشى ارضاعه لبناً يتزامن مع شرب الخمر وتناول لحم الخنزير .

وعلى أية حال ، ... التوصيات المذكورة سواء أكانت متصلة بالرضاعة ، أو بالنفاس ، تظل امتداداً لمراحل ما قبل الولادة ، فيما تشكل جميعاً ، توصيات حائمة على مراحل خمس ، تساهم في عملية (تحسين) النسل ، من خلال عنصر (الوراثة) .

(١) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (٤) أحكام الاولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٧٦) حديث (٦) أحكام الاولاد .

أما عملية التنشئة الاجتماعية من خلال عنصر (البيئة)، فان توصيات المشرّع الاسلامي، تأخذ نمطاً آخر من العناية بها، ما دامت المهمة العبادية للكائن الادمي تتحقق من خلال التنشئة أساساً: وهي تنشئة تنشطر الى قسمين:

أ ــ مرحلة ما قبل البلوغ.

ب ــ مرحلة البلوغ فصاعداً.

ويلاحظ: ان المشرّع الاسلامي يتعامل مع هاتين المرحلتين من خلال لغة الثواب والعقاب: أي (التكليف) وعدمه في عملية التنشئة: فيما يسقط المشرّع من حسابه مرحلة ما قبل البلوغ من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب.

الا انه خارجاً عن نطاق التكليف وعدمه فان المشرّع الاسلامي يداخل بين المرحلتين بحيث يخضع ما تسميه لغة البحث الارضي بفترة (المراهقة) يخضعها لمرحلة ما قبل التكليف ايضاً من حيث أهمية التربية وانسحاب آثارها على الشخصية لاحقاً، وذلك على نحو ما نلحظهُ في البحوث الارضية في هذا الصدد: فيما تتناول التنشئة من خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة. وهذا ما نحاول الوقوف عنده من خلال وجهة النظر الاسلامية.

«الفصل الثاني»

«مرحلة الطفولة المبكرة»

تمهيد :

يقسم البحث الارضي نمو الشخصية الى أربع مراحل :

١ ـ مرحلة الطفولة المبكرة : وتبدأ من الولادة الى السابعة .

٢ ـ مرحلة الطفولة المتأخرة : وتبدأ من السابعة الى (١٤) .

٣ ـ مرحلة المراهقة : وتبدأ من (١٤) الى (٢١) .

٤ ـ ألمرحلة الراشدة : وتبدأ من (٢١) الى نهاية الحياة الشخصية .

النصوص الاسلامية بدورها ، تتجه الى التقسيم المذكور ذاته .

ويعنينا من هذا التقسيم : صلة (النمو) بعملية التنشئة الاجتماعية ، أو التعلّم بعامة .

وطبيعي ، اذا استثنينا المرحلة الراشدة : فيما تستقل الشخصية تماماً ، وتأخذ محدداتها العامة ، حينئذ تظل المراحل السابقة عليها (المبكرة ، المتأخرة ، المراهقة) عرضة لتغيرات نمائية مختلفة : تتسم كل مرحلة بخصائص معيّنة ، تتطلب نمطاً خاصاً من (التعلم) أو (التنشئة) ، يتوافق وسمات المرحلة .

وحتى المرحلة الراشدة (المرحلة الاخيرة) تظل ـ في الواقع ـ مرشحة لأي تعلّم ، بل ان (التعلّم) بمعناه النهائي يتحدد في هذه المرحلة بنحوه الواعي بما يواكبه من تحمل المسؤولية كاملة . بيد ان الهدف من (التعلّم) أو (التنشئة) ـ عبر التقسيم المذكور ـ يظل مرتبطاً بعمليات (النمو) التي لا تكف الا عند المرحلة الثالثة .

من هنا ، فان المراحل الثلاث المتقدمة (الطفولة الاولى ، الثانية ، المراهقة) تبقى موضع

عناية الباحثين : ما دامت مرتبطة بـ (النمو) وصلته بعمليات (التدريب) ، وانعكاسها على مستقبل الشخصية (أي : مرحلتها الراشدة) .

وبالرغم من أن التصور الاسلامي يتوافق مع بعض الخطوط الارضية في تصوراتها للمراحل المذكورة وجزئيات كل منها ، الا انه ــ أي : التصور الاسلامي ــ يمتلك وجهة نظر خاصة تميزه تماماً عن كل تصورات الارض ، فيما تترتب على ذلك خطورة تربوية لا زالت غائبة عن أذهان الارضيين : بخاصة في دور الطفولة : حيث تبدو بعض الحقائق التي انتهى البحث الارضي اليها وكأنها (ثابتة) في هذا الصدد ، بينا يتقدّم المشرّع الاسلامي بما يضادها تماماً ، تبعاً لذلك ، ينبغي ألا نقلل من أهمية الفارق بين التصوّرين : الاسلامي والارضي ما دام ذلك منسحباً على مستقبل الشخصية ، وفقاً لما تخضع اليه من التدريب الذي يحدده هذا الاتجاه أو ذاك .

على أية حال : ان الفارقية بين كل من الاتجاهين : الاسلامي والارضي ، ستتضح تماماً عندما نبدأ بدراسة المراحل الثلاث من نمو الشخصية ، ونبدؤها بـ :

١ ــ المرحلة الاولى : الطفولة المبكرة :

تمثل المرحلة الاولى من الطفولة ، أو ما يسمى بالمرحلة المبكرة ، تمثل : السنوات الست أو السبع الاولى من عمر الطفل .

الارضيون يخلعون على هذه المرحلة طابع الخطورة ، حتى أنهم ليغالون في ذلك الى الدرجة التي يعدّون هذه المرحلة ، حاسمة في حياة الشخصية : بحيث يتطبع سلوكها اللاحق بمقدار ما تطبعت به طفولتها المبكرة .

والحقّ : ان البحوث الارضية تقع في خطأ علمي كبير حينما تخلع على الطفولة الاولى هذا النمط من الخطورة : وبخاصة تلك الاتجاهات التي تحدد الاشهر الاولى ، أو السنتين ، أو الثلاث ، فيصلاً في سلوك الشخصية اللاحق .

ومع اننا سنناقش هذه الاتجاهات الارضية في تضاعيف دراستنا في موقع لاحق ، ... الا أننا نضطر هنا الى الاشارة الى الوهم الذي يقع فيه علماء النفس والتربية والاجتماع

ـ عبر تأكيدهم على خطورة الطفولة المبكرة ـ حينما يغيب عن اذهانهم انتفاء أهمية (التعديل) في السلوك ، وانتفاء اهمية (الوعي) أو ما يسميه الارضيون بـ (الأنا) وقدرته على التحكم في السلوك وضبطه ، بل يمكننا أن نذهب الى أن كل محاولات التربويين وعلماء النفس العياديين ستتلاشى سدىً ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك سيأخذ محدداته النهائية في السنوات الاولى من الطفولة . ولحسن الحظ أنَّ كثيراً من الاتجاهات التربوية والنفسية الحديثة بدأت تشكك في قيمة الطفولة المبكرة ، وبدأت تشدّد على أهمية (الوعي) والتجارب الراشدة ، ولكن دون أن تنفي كل خطورة الطفولة ، بقدر ما تخلّت عن المبالغة في تأكيدها .

أما الإتجاه الاسلامي فقد حسم الموقف بوضوح ، حينما أكسب الطفولة المبكرة قدراً من الاهمية ، وحينما شدّد على الطفولة المتأخرة ـ كما سنرى ـ بدلاً من الطفولة الاولى : وحينما حدّد طابع هذه الطفولة بمرحلة أسماها بـ (مرحلة اللعب) .

ومرحلة (اللعب) تعني نفي الخطورة التي يخلعها الارضيون على الطفولة المبكرة .

ومن البيّن الذي لا يناقش فيه اثنان ، أن التأكيد على (لعبيّة) هذه المرحلة يعني بوضوح : عدم القدرة على اكساب الطفل تجاربه العقلية ، أيّ طابع من التماسك والثبات ، لبداهة أنّ نماءه العقلي لا يتناسب مع أية تجربة تربوية جادة تتطلب قدراً من النضج الذي لا تتحمله مرحلة نمائه .

وكما قلنا ـ فان المشرّع الاسلامي أخذ هذه الملاحظة بنظر الاعتبار ـ حينما حدد طابع (اللعب) لا سواه ، طابعاً مميزاً لهذه المرحلة .

ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد :

١ ـ « دع ابنك يلعب سبع سنين ، و يؤدب سبع سنين ، وألزمه نفسك سبع سنين : فإن افلح وإلا فلا خير فيه » [١] .

٢ ـ « دع ابنك يلعب سبع سنين ، وألزمه نفسك سبع سنين ... » [٢] .

---

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٤) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (١) أحكام الاولاد .

٣ ــ « الغلام يلعب سبع سنين ، و يتعلّم الكتاب سبع سنين ، و يتعلم الحلال والحرام سبع سنين » [١]

إن هذه النصوص الثلاثة تشير بوضوح الى ان السنوات السبع الاولى من الطفولة يسمها طابع (اللعب) . والى ان السبع الثانية يسمها طابع التربية أو التنشئة القائمين على مجرد (التدريب) ، والى ان السبع الثالثة (سنوات المراهقة) ، يسمها طابع (الالزام) .

وسنتحدث مفصلاً عن مرحلتي الطفولة المتأخرة ، والمراهقة في ضوء النصوص المذكورة وسواها ، الا أن ما يعنينا الآن هو: لفت الانتباه الى ظاهرة (اللعب) التي تسم مرحلة الطفولة المبكرة ، وتأكيد النصوص الاسلامية أجمع على هذه الظاهرة ، مما تفصح بوضوح عن خطأ أية نظرية تخلع على الطفولة المبكرة خطورة تربو ية ذات بال .

ويمكننا التدليل على (لعبية) المرحلة الاولى ، وعدم تقبّلها للتدريب الجاد ، بما قرره النبي (ص) في قوله :

« الولد سيد سبع سنين . وعبد سبع سنين ... » [٢] .

فقد أطلق النبي (ص) سمة (السيد) على طفل المرحلة الاولى . وأطلق سمة (العبد) على طفل المرحلة الثانية . وهدفه (ص) من كلمة (سيد) واضحة كل الوضوح : (فالسيد) لا يتلقى الاوامر من أحد ، بل هو سيد نفسه . ومعنى هذا ان الطفل لا تسمح مرحلته النمائية في سنواته الاولى بتقبل الاوامر ، أي : بتقبّل التوجيه والتدريب والارشاد والإلزام ، بل يتجه الى ممارسة نشاطه بحريّة لا يحدّها قيدٌ ملحوظ ، ... إنها حرّية (اللعب) .

وهذا بعكس الطفل في مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) حيث أطلق النبي (ص) لفظة (العبد) على طفل هذه المرحلة : حيث ان (العبد) يتلقى الاوامر ، و يطالب بتنفيذها ، بمعنى أنه مهيأ لعملية التدريب . في سنوات الابتدائية (أي : الطفولة المتأخرة) .

ο ο ο

بيد أن التأكيد على (اللعب) في هذه المرحلة ، لا يعني انتفاء أية أهمية على عمليات

(١) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (١) أحكام الاولاد .
(٢) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٧) أحكام الاولاد .

التنشئة والتدريب ، بقدر ما يعني نفي الخطورة عنها ونفي وجهة النظر الذاهبة الى أن سلوك الشخصية اللاحق يتحدد وفق التنشئة التي يتطبع الطفل عليها في سنواته الاولى .

لذلك ، فإن المشرّع الاسلامي لا يدع هذه المرحلة خالية من أي تدريب حتى ولو كان جزئياً مثلاً ، أو كان في نطاق يتساوق مع مراحل النمو العقلي والجسمي عند الطفل .

ومن هنا ، يواجهنا نص اسلامي خطير يتحدث عن المراحل المتنوعة لفترة الطفولة المبكرة ، وما يناسبها من عمليات التدريب في نطاق محدد دون أن تثقل بالشحنات التي يحملها التدريب .

وهذا يعني ان المشرّع الاسلامي أخذ بنظر الاعتبار أهمية التدريب أيضاً في الطفولة المبكرة ، مضافاً الى طابعها العام (اللعب) ، ولكن دون تحميله طابع التصور الارضي في عملية التنشئة .

إن النص الاسلامي الذي نعتزم تقديمه الآن ، لا يحدثنا فحسب ، عن أهمية التدريب في الطفولة المبكرة بنحوها الجزئي ، بل يحدثنا أيضاً ــ وهذا موضع الخطورة التربوية في النص ــ عن مراحل النماء العقلي عند الطفل ، فيما لا يزال علم نفس الطفل حتى سنواتنا المعاصرة ، يخبط في تحديدها ، و ينزع الى مذاهب شتى في فرزها بدقة : من حيث تحديدها الكمي والنوعي .

ولنقرأ النص الاسلامي في هذا الصدد ، ملفتين اليه أنظار المعنيين بشؤون التربية ، نظراً : لانطوائه على خطورة تربوية بالغة المدى .

النص التربوي الذي نعتزم تقديمه الآن ، هو : للامام الصادق (ع) ، حيث حدّد لنا من خلاله ست مراحل ضمن السنوات الاولى من حياة الطفل ، فيما تتحدّد من خلالها منحنيات النمو العقلي عند الطفل ، على النحو التالي :

يقول (ع) :

« اذا بلغ الغلام (ثلاث سنين) يقال له سبع مرات : لا اله الا الله » .

و يُترك ، حتى يتم له (ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً) فيقال له قل : (محمد رسول الله) (ص) ، سبع مرات .

و يُشرك حتى يتم له (أربع سنين) ثم يقال له سبع مرات (اللهم صل على محمد وآل محمد).

ثم يُشرك حتى يتمَّ لهُ (خمس سنين) ثم يقال له: (أيها يمينك وأيهما شمالك)، فإذا عرف ذلك حُوِّلَ وجْهَه الى القبلة، و يقال لهُ: اسجد.

ثم يُشْرك حتى يتم له (ست سنين). فاذا تم له ست سنين: صلّى، وعلم الركوع والسجود، حتى يتم له سبع سنين.

فاذا تم له سبع سنين، قيل له: اغسل وجهك وكفيك، فاذا غسلهما، قيل له: صلِّ حتى يتم له تسع. فاذا تمت: عُلّمَ الوضوء وضُربَ عليه، وعُلّم الصلاة وضُرب عليها» [1].

إن هذا النص ــ كما قلنا ــ يمثل وثيقة تربوية خطيرة، مستوعبة لكل مراحل النماء العقلي عبر الطفولة المبكرة. كما انه يعبر ذلك الى الطفولة المتأخرة، واقفاً عند التاسعة منها.

ويهمنا الآن من النص تحديده لمراحل الطفولة المبكرة ومنحنيات (النمو) فيها.

وواضح، ان فرز هذه المراحل ينطوي على نتائج في غاية الخطورة من حيث عملية (التعلّم) والتدريب عليه، بنحويتساوق مع النمو الادراكي والجسدي للطفل.

واول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو: معرفتنا بـ (العبارات) التي استخدمها النص. ثم معرفتنا بـ (الافعال) التي طالب النص قيام الطفل بها. ويلاحظ: ان النص قد استخدم اللغة والفعل العبادين، أي: المرتبطين بمفهوم العبادة التي تشكل هدف السماء متمثلة في بعض ممارساتها، الا وهي: عملية الصلاة ومقدماتها.

لقد تركت الوثيقة، المرحلة السابقة على السنة الثالثة، خالية من التدريب. وجعلت السنة الثالثة هي بداية (التعلّم). وهذا يعني ان السنوات الثلاث الاولى من حياة الطفل غير قابلة على (التعلّم) الذي يتطلب قدراً من المهارة العقلية، ولكن مع نهاية السنة الثالثة تبدأ المرحلة النمائية التي ترشح الطفل لعمليّة التعلّم.

---

(١) الوسائل، باب (٨٢) حديث (٣) أحكام الاولاد.

وواضح ، ان الابحاث الارضية تشير الى عملية انتقال الطفل من مرحلة ما يسمى (بالادراك الحسي) الى مرحلة (الادراك الرمزي) أو التخيلي ، ... الا ان تجاربها في هذا الميدان تظل متفاوتة من واحد لآخر: من حيث تقدير حجم مرحلة الانتقال .

بيد ان المشرّع الاسلامي ، حسم الموقف حينما جعل بداية القابلية على التعلّم الرمزي هو: السنة الثالثة من خلال العبارة التي طالبنا بتدريب الطفل عليها ، وهي عبارة (لا اله الا الله) .

وحين نتأمل هذه العبارة ، نجدها تستدعي نمطاً من (التفكير الرمزي) أو التخيلي أو التصويري ، ... بمعنى ان الطفل يبدأ مع هذه السن بتجاوز مرحلة الادراك الحسي الى مرحلة الادراك الرمزي ، ... وعبارة (لا اله الا الله) تعني : ان الطفل يبدأ بتجاوز ما يحيط به من ظواهر حسية : تقع تحت سمعه و بصره ولمسه ، الى (ادراك) بعض (العلاقات) بين الظواهر المحسّة من حيث (المكان) ، وادراك بعض (الأنات) الزمانية مثل : (الحاضر) وعلاقته بـ (ماضي) الطفل أو بـ (مستقبل) خبراته التي يتوقع حدوث نظائرها .

ان ادراك مثل هذه العلاقات تجسدها بوضوح عبارة (لا اله الا الله) لبداهة أنها ــ أي العبارة المذكورة ــ تربط بين (موجودات) أو (عينات حسّية) خبرها الطفل و بين (وجود) لم يخبره بعد ، الا انه وجود غير مُحس .

ومع تقدم الاشهر والاسابيع والايام ، يبدو أنّ الطفل يصل الى مرحلة نمائية جديدة ، أي : بعد مرور مائتين وثلاثين يوماً (٢٣٠) ، بحيث يتطور ادراكه الرمزي للظواهر بنحو يسمح له بادراك العلاقة بين (الله) (و بين رسول الله) (ص) .

وهذا ما تفصح عنه العبارة التي طالبنا النص بتدريب الطفل عليها ، من خلال قوله (ع) :

« و يترك حتى يتم له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً ، فيقال له ، قل : (محمد رسول الله) » .

ومن البين ، ان الادراك الرمزي عند الطفل ، بعد أن تكون له خبرة بـ (الله) ، فان العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (رسول الله) : هذه العلاقة بينهما تبدو من الوضوح بمكان

كبير من حيث تطوير الادراك الرمزي . بمعنى : ان الطفل بدأ باحداث (علاقة) بين
ظاهرتين تستندان الى (الرمز) أو (التصور) أو (التخَيل) في حين كان ادراك الطفل في
المرحلة السابقة ، قائماً على العلاقة بين ظاهرتين : احداهما (حسية) وهي خبراته في السنين
الثلاث ، والاخرى (تجريدية) وهي لفت ذهنه الى عبارة (الله) . و بكلمة أخرى : ان طرفي
الادراك في المرحلة الاولى هما (حسي + تجريدي) ، في حين ان طرفيه في المرحلة الثانية هما
(تجريدي + تجريدي) . فعبارة (الله) هي : الطرف الاول (تجريدي) : وعبارة (محمد)
تجريدية أيضاً من حيث كون محمد (ص) يضطلع بمهمة (الرسالة) لا من حيث كونه
(شخصاً) ، والآ فان إدراكه كـ (شخص) يظل (حسياً) كما هو واضح ، في حين ان
ادراكه كـ (رسول) يحمل دلالة تجريدية : من حيث عدم اختمار معنى (الرسالة) في ذهن
الطفل .

ثم تجيء المرحلة النمائية الثالثة من حياة الطفل ، بعد مرور مائة وثلاثين يوماً ، أي
عند بلوغه الرابعة من العمر ، حيث يطالبنا النص بتدريب الطفل على عبارة (اللهم صل على
محمد وآل محمد) .

وواضح أيضاً ، ان هذه المرحلة الجديدة من النمو ، تفصح عن تطور ملحوظ في الادراك
الرمزي للطفل .

ويتضح هذا ، حين نلحظ ان الصلة بين التطور الجديد للادراك و بين عبارة (اللهم صل
على محمد وآل محمد) تتمثل في حذف أطراف العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (محمد) ، ...
حيث يترك للطفل ان يمارس ادراكاً مستقلاً هو : الصلاة على محمد وآله ، بغض النظر عن
كونه رسولاً : لله تعالى . أي : ان الطفل من المرحلة الجديدة من الادراك ، انما يستجيب
لمفهوم له استقلاله ، وليس لمفهوم يتطلب ادراك علاقة بين ظاهرتين .

لقد كانت المرحلة من النمو : تنطوي على إحداث علاقة بين عالم (حسّي) عند
الطفل ، وعالم (تجريدي) . عالم الطفل الخاص ، والعالم الجديد .

وفي المرحلة الثانية من النمو : كان احداث العلاقة بين (العالم الجديد نفسه : الله) في
كوْن الطفل عنه خبرةً نسبية ، و بين (عالم جديد آخر) هو : كَوْن النبي (رسولاً) لله .

أما المرحلة الثالثة من النمو، فتنطوي على تطوير ادراكي جديد قائم على حذف العلاقة القديمة أساساً، وادراك شخصية محمد(ص) بنحو (مستقل) دون استحضار الاطراف السابقة (الله والرسول).

ثم تجيء مرحلة جديدة من النمو: تبدأ مع بلوغ الطفل: السنة الخامسة وهذه المرحلة نلفت انتباهنا الى (الفارقية) بين الاطفال في عملية النمو.

وواضح، ان الابحاث الارضية قد انتبهت الى وجود الفوارق بين الاطفال من حيث النمو العقلي لديهم، ودرجة تقبلهم لعملية (التعلّم) في هذا الصدد.

وتتراوح السن الخاضعة للتفاوت بين الاطفال، تتراوح بين الخامسة والسادسة، مع ملاحظة ان السن السادسة هي المرحلة الحاسمة في النموعند غالبية الاطفال: حيث يبدأ معها: الدخول الى الدراسة الابتدائية.

الا ان بعض الاطفال ـ وهذا ما لاحظه جمع من علماء النفس والتربية ـ ترشحهم السن الخامسة الى الدخول في الدراسة الابتدائية.

ونحن حين نتجه الى الوثيقة الاسلامية في هذا الصدد، نجدها قد القت انارة كاملة على هذا الجانب، حينما لفتت أنظارنا اولاً الى ان ثمة فارقية في النموعند هذه السن بالذات (أي: الخامسة، حيث وضعت لنا معياراً للاختبار في معرفة ذلك. ويتمثل هذا الاختبار في توجيه السؤال التالي للاطفال:

«أيهما يمينك من شمالك؟».

فاذا أدرك الطفل الفارق بينهما، فحينئذ نستخلص ان الطفل قد قطع مرحلة نمائية في هذه السن ترشحه للدخول الى عتبة ما يسميه الارضيون مرحلة الابتدائية أو الطفولة المتأخرة.

الا ان ما ينبغي الوقوف عنده هنا، هو ان النص طالبنا في حالة تمييز الطفل يمينه عن شماله: طالبنا ان ندربه على عملية (السجود) فحسب، دون ان يتجاوز ذلك الى المطالبة بعملية الصلاة، وانما طالب بعملية الصلاة في السنة السادسة.

هل هذا يعني: ان الفارقية في النموعند الاطفال الذي يتم نضجهم عند الخامسة، انما هو (نمو) نسبي لا يسمح لهم بالانتقال في صف واحد مع الاطفال البالغين ستاً من العمر؟

أم لا ؟ أغلب الظن ان الامر كذلك .

فالخمس سنوات لا تسمح للطفل بأن يصبح مع أطفال السادسة والسابعة في صعيد متماثل من عملية التعلم . كل ما في الامر أنه يتميز عن الاطفال الاعتياديين وفق نسبة معينة من التفوق لا تصل الى ذات النضج عند المتقدمين عليه .

ويدلنا على ذلك : النص التربوي للصادق(ع) فيما طالب بتدريب الطفل على (السجود) عند الخامسة ، ولم يطالب الطفل المتميز المذكور بالصلاة كاملة : علماً بأن النص طالب أطفال السادسة والسابعة الاعتياديين ، أشد قابلية على التعلم بالصلاة كاملة مما يعني أنهم من الطفل المتميز البالغ خمس سنين .

هنا يثار سؤال آخر:

هل ان التفاوت في النمو منحصر عند الخامسة فحسب ، أم يتجاوزه الى السادسة والسابعة أيضاً ؟

يبدو ان الامر غير منحصر عند الخامسة ، بل يمكن القول ان السادسة تمثل مرحلة معينة منه ، وان السابعة تمثل مرحلة نهائية من ذلك . ولعل التفاوت الذي سنلحظه عند مرحلة البلوغ فيما تتأرجح بين (١٣ ، ١٤ ، ١٥) يبقى على صلة بهذه الظاهرة . المهم يمكننا التدليل على ذلك من خلال النصوص الاسلامية ، ومنها : النص التالي مثلاً : قال(ع) :

« أمهل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين . ثم أدبه في الكتاب ست سنين ... »(١)

هذا النص من الممكن أن يلقي الضوء على مشكلة تحديد العمر الزمني المرشّح لعملية (التعلّم) أو الدخول الى مرحلة الطفولة الثانية : سنوات الابتدائية : إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مطالبة الوثيقة التي قدمها الامام الصادق(ع) بوضع اختبار للطفل عند بلوغه الخامسة انما تتساوق مع هذا النص الذي ينظر الى سرعة النمو الذي يصاحب بعض الاطفال : بحيث يمكن الانتهاء الى القول بأن النصوص المحددة للطفولة الاولى بأنها (ست) ، ناظرة الى بعض مستويات الفارقية بين الاطفال ، أو الى فارق وسط بين الخامسة والسابعة . وأن النصوص

---

(١) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (٢) أحكام الاولاد .

المحددة لها بأنها (سبع)، ناظرة الى مطلق الاطفال. أي: ان (السبع) تشكل القاعدة.

وأما الستّ فتشكّل استثناء لها، فضلاً عن (الخمس) التي تؤشر الى أقصى درجات السرعة في النمو.

إن المشرّع الاسلامي قد ألمح الى الفارقية بين الاطفال في مجالات أخرى من حقول التشريع، ومنها مثلاً: ما وردمن اقامة الصلاة أيضاً — في بعض النصوص — على الميّت البالغ خمساً من العمر.

بيد أنه يلاحظ أن الصلاة على الميت البالغ خمساً قد وضع ظاهرة التمييز أيضاً، معياراً للصلاة عليه.

يقول عليه السلام، وقد سئل عن:

«الصبي: أيصلى عليه اذا مات وهو ابن خمس سنين؟ فقال عليه السلام: اذا (عقل) الصلاة صُلّي عليه»[1].

وهذا يعني أن الخامسة محكومة بنفس المعيار الذي تنطوي عليه: السنة السادسة.

الا اننا مع ذلك كله، يمكننا ان نذهب من خلال الوثيقة التربوية للامام الصادق(ع)، الى أن الفارقية بين الاطفال البالغين خمساً — في حالة تمييزهم بسرعة النمو العقلي — وبين البالغين ستاً، لا يصل الى درجة التطابق بقدر ما يجسد درجة منها، بحيث تسمح هذه الدرجة بمطالبة الطفل بعملية (السجود) فقط، دون مطالبته بالصلاة الكاملة.

وحتى النص الذاهب الى اقامة الصلاة على الميت البالغ خمساً — وهو يعقل الصلاة — يمكننا أن نفسرها في ضوء الفارق النسبي لا المطلق.

وعلى اية حال، فان السنة السادسة، تظل هي المعيار في بلوغ النمو مرحلته التي ترشّح الطفل لعملية (التعلّم) الجدي — وهذا ما اوضحته الوثيقة التربوية التي طالبت بما يلي:

«ثم يترك حتى يتم له ست سنين، فاذا تم له ست سنين: صلى، وعُلّم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين.

---

(١) الوسائل، باب (١٣) حديث (٤) صلاة الجنازة.

فاذا تم له سبع سنين قيل له : اغسل وجهك وكفيك فاذا غسلهما : قيل له : صل » .

هـذا النص ــ كما لاحظنا ــ جعل السن السادسة مرشّحة (للتعلّم) الجاد : من حيث عملية الصلاة، وعملية الصلاة ــ كما هو واضح ــ مجرد نموذج لاية تجربة في عملية التعلّم .

بيد أن الملاحظ أيضاً ، ان (الست) لا تزال تشكل عملية غير مكتملة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان الصلاة تحتاج الى مقدمة تستكمل بها ألا وهي عملية الوضوء . وتبعاً لذلك ، فان بلوغ (السبع) هو المرشح لعملية الاستكمال المذكورة :

لنقرأ النصّ ثانيةً :

« فاذا تمّ له سبع سنين : قيل له : اغسل وجهك وكفّيك . فإذا غسلهما : قيل له صلّ » .

إذاً ، بلوغ الطفل سبع سنين ، يعني : دخوله عتبة المرحلة الثانية من الطفولة ، وتهيؤه (للتعلّم) ، ومغادرته مرحلة (اللعب) الى مرحلة (التأديب) و (الالزام) و (التعلم) وما الى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المشرّع الاسلامي ، للتنبيه على المرحلة الثانية من الطفولة .

نخلص مما تقدم ، ان الطفولة المبكرة تنتظمها (ست) مراحل من النماء العقلي والحركي على النحو الذي نقلته الوثيقة الاسلامية المتقدمة .

أما الابحاث الارضية فلم تكد تتفق على تحديد زمني دقيق لمراحل النماء كما قلنا . الا ان هناك شبه اتفاق على أن السنة الثالثة هي بداية لمرحلة التفكير الرمزي .

و بعض الباحثين يقسمها الى ثلاث :

(١) البدايات التصوّرية .

(٢) التصوّر البسيط .

(٣) التصوّر المفصّل .

غير أن هذه المراحل الجزئية من النمو، لا تحمل تلك الدقة التي لحظناها في الوثيقة الاسلامية : بالشهور والاسابيع ، والايام .

على إنَّ اختلاف الباحثين من جانب ، وصعوبة الملاحظة الفردية التي يحاول بعض

الباحثين ان يتوفر عليها من جانب آخر: تجعلان التخطيط المرحلي لنمو الطفل غير خاضع لضبط علمي يمكن الركون اليه. في حين ان النص الاسلامي قد حسم الموقف كما لحظنا.

ويمكن للتربويين أن يفيدوا من الوثيقة التي قدمها الامام الصادق(ع) بغية تدريب الطفل على اكتساب سائر المهارات التي ينشدونها في ذلك، مراعين من خلاله، محددات الادراك الرمزي وأشكاله التي وقفنا عليها بالسنين والشهور والايام.

○ ○ ○ ○

وقبل أن نغادر مرحلة الطفولة المبكرة، يحسن بنا أن نقف عند الخصائص التي تطبع هذه المرحلة عبر التصور الاسلامي لها. وتتمثل خصائص هذه المرحلة على النحو التالي:

١ ــ (اللعب) بعامة، هو الذي يسمُ مرحلة الطفولة المبكرة.

٢ ــ من الممكن أن يرافق طابع اللعب، بعض أشكال التدريب على (التعلّم) في ضوء مراعاة المراحل الثانوية في النمو.

٣ ــ إن السنوات الثلاث الاولى من حياة الطفل غير خاضعة لعملية (التعلّم) المذكور.

٤ ــ ان بلوغ الطفل الخامسة أو السادسة أو السابعة: يرشحه للانتقال من مرحلة نمائية الى أخرى: حسب الفارقية بين الاطفال. مع ملاحظة أن السنة السابعة ــ في الحالات جميعاً ــ تعدّ نهاية لمرحلة الطفولة المبكرة، وبداية للطفولة المتأخرة.

حصيلة القول: ان (اللعب) هو الطبع المميز لمرحلة الطفولة المبكرة، وان التدريب يُجسّد عنصراً ثانوياً فيها. والى أنّ التعامل مع طفل هذه المرحلة ينبغي أن يتسق مع طابعها العام.

○ ○ ○ ○

ولعل المطالبة بحمله ورعايته بحنان غير مشفوع بأية ممارسة ذات قسوة، تعد خير إفصاح عن (لعبية) هذه المرحلة وتأبّيها عن التدريب الذي يتطلب نمطاً من (التمييز) لا يتوفر الا عند المرحلة الثانية من الطفولة.

إن المشرع الاسلامي يطالب أولياء الطفل بعدم ممارسة الضرب على بكائهم: في السنة الاولى بخاصة، مثلما يطالبهم بالتصابي مع الاطفال، وباغداق الحنان عليهم،

و بتقبيلهم : تحسيساً لمشاعر الرعاية التي تتساوق مع (لعبيّة) هذه المرحلة ، دون تحميلها أي نمط من التدريب الذي يمكن أن يسحب تطبيعه على السلوك اللاحق : الآ في نطاق ما سبقت الاشارة اليه .

ولحسن الحظ ان بعض الدراسات الارضية (منها دراسة حديثة) انتهت الى أن الطفل في العامين الاولين اذا دُرِّب على بعض المهارات الحركية ، فانه لا يتميز عن طفل آخر لم يُدرَّب عليها . لكنه درِّب في فترة لاحقة ، على ذلك ، وحينئذ كانت النتيجة هي : التكافؤ بينهما . وهذا يعني ان التدريب قبل وصول الطفل الى مرحلة معينة من النضج لا يترك أثراً ذا بال : فيما لم يتميز عن طفل آخر يدرب عند مرحلة الاستعداد اللاحقة .

على أية حال ، ما دام التدريب لم يفرزأية نتائج مثمرة في تعديل السلوك ، حينئذ ندرك أهمية التوصية الاسلامية بعدم ضرب الاطفال على بكائهم ، والتوصية والحنان بدلاً من ذلك .

طبيعي ، من الممكن ان يترك (الضرب) آثاره على شخصية الطفل : من حيث انعكاسه على حالته العقلية وتعرضه للشذوذ . نظراً لعدم تملكه قدرة على تحمل الشدائد . والفارق كبير بين الذهاب الى أن نمط التدريب يعكس آثاره على بناء الشخصية ، و بين الذهاب الى ان الشدائد (جسمية كانت مثل الضرب أم نفسية : مثل الخوف المفاجيء) تؤثران في الحياة العقلية للطفل . كما ان ثمة فارقاً بين الذهاب الى ان بناء الشخصية لا يمكن تعديله : اذا أخذ طابعاً خاصاً في الطفولة ، و بين الذهاب الى أن (التعديل) ممكن تماماً ما دام (الوعي) في المرحلة الراشدة هو المعيار الاخير في هذا الصدد . كما ينبغي أن نضع (فارقاً) بين (الرعاية) التي تصحبها توصيات بالحنان ــ وهو مبدأ عام من عملية التنشئة الطفلية ــ و بين بعض التفسيرات الارضية (مثل : نظرية فرو يد في الجنسية الطفلية) من حيث تفسيرها في ايجاد الصلة بين نشاط جنسي مزعوم في الطفولة ، وانعكاسه على سلوك الشخصية الراشدة ثم صلة ذلك بمبدأ (الحنان) أو (الصرامة) في التعامل مع النشاط المذكور لدى الاطفال .

إن المشرّع الاسلامي ينفي أمثال هذه الصلة نفياً مطلقاً ، ما دام ــ أساساً ــ قد شدّد على

(لعبية) المرحلة ، وتأبيها لأي نشاط لا يتسق مع النماء العقلي والنفسي والجسمي لأطفال المرحلة المبكرة .

بيد انه لا ينفي المبدأ العام لنمط التنشئة ، ونعني به : (الرعاية) التي تحمل سمة الحنان وضرورة خلعها على أطفال هذه المرحلة ، وامكان انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية ، في النطاق الذي لا ينقل الظاهرة الى الثبات والحتمية ، بقدر ما يدعها في النطاق الخاضع لعمليات (التعديل) في السلوك .

وفي ضوء هذا الفهم لمبدأ (الرعاية) في الطفولة ، نجد ان الابحاث الارضية تجمع على ان التعامل بحنان مع الطفل ، هو المبدأ السليم لتطبيعه على السلوك السوي لاحقاً .

وعلى الضد من ذلك : فان التعامل بقسوة ، سينمي لدى الطفل نزعات عدوانية ملحوظة لديه .

والامر نفسه اذا تم التعامل معه بدلال ، فيما ينمي لديه التمركز حول ذاته وما يصحب ذلك من مشاعر الكراهية نحو الآخرين .

هذا المبدأ ، يؤكده المشرّع الاسلامي بنحو بالغ المدى : اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان السلوك الاسلامي ــ كما سنرى ــ قائم بأكمله على مبدأين هما : وأد الذات وحب الآخرين . الا ان مراعاة هذين المبدأين من حيث صلتهما بالطفولة لا يأخذ محدداته النهائية في احدى مرحلتي الطفولة المبكرة أو المتأخرة ، بل في كلتيهما : من خلال رسم توصيات خاصة لكل منهما من جانب ، وتوصيات عامة تستغرق المرحلتين ، بل تعبرهما الى المراحل الراشدة أيضاً .

بيد أن الحنان بعامة ، يظل موضع التأكيد في النصوص الاسلامية ما دام الطفل متحسساً بقصوره ، وتبعيته لولي الامر و بكونه : المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ، حسب تصور الطفل نفسه . يستوي في ذلك ان يكون الصبي في مرحلته المبكرة أو المتأخرة . الا ان المطالبة بالرعاية الحانية تظل موضع التشدد على مرحلته المبكرة أكثر منها في مرحلته المتأخرة . ما دامت الاولى موسومة بطابع اللعب وفقدان التمييز ، والثانية بالطابع المميز الذي تصاحبه عمليات (العقاب) أيضاً ــ كما سنرى ــ .

على أية حال ، فان المطالبة بالرعاية الحانية : من خلال المبدأ النفسي المتمثل في احساس الطفل بأن ولي أمره هو المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ... هذا المبدأ النفسي تؤكده التوصيات الاسلامية ، في نصوص من أمثال قوله (ص) :

« أحبّوا صبيانكم وارحموهم ، واذا وعدتموهم شيئاً فوفّوا لهم ، فإنهم لا يرون ألا انكم ترزقونهم »[(١)] .

وبيّن ، ان هذا المبدأ يفسر لنا جانباً من السر الكامن وراء المطالبة بتحسين الطفل : الرعاية .

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفسر سائر التوصيات في هذا الصدد ، من نحو المطالبة بتقبيل الاطفال مثلاً ، يقول (ع) :

« أكثروا من قبلة أولادكم ... »[(٢)] .

وفي نص آخر ، يقول الصادق (ع) :

« جاء رجل الى النبي (ص) فقال : ما قبّلت صبياً لي قط . فلما ولى قال رسول الله (ص) :

هذا رجل عندي انه من أهل النار ... »[(٣)] .

والامر ذاته ، يمكننا أن نلحظه في المطالبة بالتصابي مع الاطفال ، من نحو قوله (ص) :

« من كان عنده صبي فليتصاب له »[(٤)] .

إن أمثلة هذه النصوص ، من الممكن أن تفسّر لنا سر التوصية برعاية الطفل ما دام ذلك ، يسحب أثره على مشاعر الطفل وبنائه النفسي .

على أننا اذا تجاوزنا المبدأ المذكور (أي : احساس الطفل بمصدر اشباعه الوحيد) ، حينئذ نجد ان مراعاة الطفل بعامة من خلال المبدأ الآخر من مبادىء الطفولة : الا وهو: براءته

---

(١) الوسائل ، باب (٨٨) حديث (٣) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (٣) أحكام الاولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٤) الوسائل ، باب (٩٠) حديث (٢) أحكام الاولاد .

وعدم نضجه العقلي .

هذا المبدأ بدوره يظل موضع التأكيد في توصيات المشرّع الاسلامي . من ذلك مثلاً : المطالبة بعدم جواز ضرب الاطفال في السنة الاولى من أعمارهم :كما تقدم التلميح الى ذلك .

يقول النبي (ص) :

« لا تضربوا أطفالكم على بكائهم ، فإن بكاءهم أربعة أشهر : شهادة أن لا اله الا الله ، وأربعة أشهر : الصلاة على النبي (ص) ، وأربعة أشهر : الدعاء لوالديه » (١) .

وواضح ، أن نفي أية فعالية لأطفال السنة الاولى ، يفصح النص المذكور عنه بوضوح ، مما ينفي معه أيّ تفسير يقدّمه البحث الارضي عن فعاليات السنة الاولى (المرحلة الفميّة) وانعكاساتها على السلوك .

على أية حال ، إن المطالبة بالحنوّ على الطفل تحمل مهمتين مزدوجتين : تتصل احداهما بالبناء النفسي للطفل ، والاخرى : بالبناء النفسي لوليّه ، والاشارة الى هاتين المهمتين ، ينبغي ألا نهملها ، حينما تواجهنا النصوص المطالبة بالحنوّ على الطفل والتوعّد على ذلك على نحو ما لحظناه في أحد النصوص المتقدمة ، وعلى نحو ما نراه في نصوص : من نحو قوله (ص) :

« من لا يَرحَم لا يُرحَم » (٢) .

تعقيباً على قول من أخبره بأن له جماعة من الاولاد لم يقبّل أحداً منهم قط .

ويمكننا أن نلحظ ذلك أيضاً في المطالبة بمراعاة بكاء الاطفال مثلاً . حتى أن النبي (ص) خفف من صلاته ذات يوم بنحو ملحوظ . ولما سئل (ص) عن السبب ، أجاب :

« أوما سمعتم صراخ الصبي ؟ .. » (٣) .

والمهم ، ان أمثلة هذه النصوص ، تفصح عن الجانبين المزدوجين في المطالبة بالحنوّ على الطفل : الجانب المتصل بالبناء النفسي لوليّه ، والجانب المتصل بمراعاة الطفل نفسه : من حيث ان تهدئة صراخه مثلاً ، أو تقبيله ، أو تنفيذ بعض مطالبة الطفولية ، انما تترك آثارها

---

(١) الوسائل ، باب (٦٣) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (٤) أحكام الاولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (٣) أحكام الاولاد .

اللاحقة على شخصيته دون أدنى شك .

o o o o

إن المطالبة برعاية الطفل تقترن في حقل التربية والبناء النفسي بمبدأ مهم لدى الابحاث الارضية : وهذا المبدأ هو: ظاهرة (الغيرة) التي فرضها ولادة الطفل الاصغر بالنسبة لأخيه الذي يكبره في السن.

والابحاث الارضية تولي هذا الجانب عناية خاصة ، نظراً لما يترتب على هذه الولادة ، من (المنافسة) في (الحبّ) الذي سيضمر حجماً بالنسبة للطفل الاكبر حتماً ، و يتحوّل لصالح أخيه الصغير.

وتبعاً لهذه الحقيقة ، تشدد الابحاث الارضية على ضرورة مراعاة وليّ الطفل لهذا الجانب ، مطالبة أياه بأن يقسّم حبه على طفليه بالسويّة ، أو على الاقل : عدم اهمال الطفل الكبير: حيث يسحب هذا الاهمال أو الاتجاه نحو الصغير، ... يسحب آثاره على شخصية أخيه الاكبر، و يرشحه لنزعات (عدوانية) بالغة الخطورة .

هذه الحقيقة : يضعها المشرّع الاسلامي في الاعتبار، حينما نجده مطالباً بتوزيع المحبة على الطفلين بالسويّة .

وفي هذا الصدد يقول أحد الرواة :

نظر رسول الله (ص) الى رجل له ابنان ، فقبّل أحدهما وترك الآخر.

فقال له النبي (ص) : فهلا واسيت بينهما ؟[١] .

وواضح أن المطالبة بالمواساة ، ناظرة الى امكان بزوغ النزعة العدوانية لدى الطفل الذي قُوبل بعطف أقلّ .

بل ان المشرّع الاسلامي يتحدث عن هذا الجانب بوضوح ، حينما نواجه نصاً يذكّر وليّ الطفل أن ايثار طفل على آخر، يسحب آثاره على الشخصية لاحقاً ، منمياً في أعماقه نزعات الحقد والحسد ، على نحو ما لوحظ لدى أخوة يوسف في تعاملهم مع أخيهم ، حيث دفعتهم

---

(١) الوسائل ، باب (٩١) حديث (٣) أحكام الاولاد .

نزعتهم العدوانية الى التآمر عليه والقائه في البئر.

إذاً: يظل التعامل القائم على التساوي في الرعاية بين الاطفال، منطوياً على حقيقة تربوية، ينبغي الا نخلع عليها طابع الثبات والتماسك على النحو الذي نلحظه لدى التربية الارضية: من حيث ذهابها الى (حتمية) انعكاس التفاضل بين الاطفال، على إنماء النزعة العدوانية لديهم: بحيث يتعذر معها عمليات (التعديل) للسلوك، نتيجة لما طبعت الشخصية عليه في الطفولة.

إن المشرّع الاسلامي ــ انطلاقاً من عدم تعليقه الاهمية الكبيرة: المبالغ فيها على الطفولة وآثارها ــ لا يرى مانعاً من عملية التفاضل في الحنان بين الاطفال، وان كان يرى الى ان الافضل هو التساوي بينهم تلافياً لعملية انسحاب ذلك على السلوك اللاحق... أقول: ان المشرّع الاسلامي لا يرى في التفاضل عملية ذات خطورة، ما دام المشرّع أساساً يرى الى أن المرحلة الراشدة هي التربية الوحيدة لصيغ السلوك النهائي.

من هنا نجد الامام موسى بن جعفر(ع) يجيب أحدهم بعدم المانع من التفاضل بين الاطفال في هذا الصدد.

يقول أحد الرواة:

«سألته عن الرجل يكون له بنون، وأمهم ليست بواحدة: أيفضل أحدهم الآخر؟ قال: نعم، لا بأس. قد كان أبي يفضّلني على عبد الله»[١].

ويقول راوٍ آخر عن الامام الرضا(ع):

«سألت أبا الحسن الرضا(ع) عن الرجل يكون بعض ولده أحب اليه من بعض، ويقدم بعض ولده على بعض. فقال: نعم قد فعل ذلك أبوعبد الله، نحل محمداً. وفعل ذلك أبوالحسن(ع) نحل أحمد شيئاً فقمت أنا به حتى حزته»[٢].

من هذين النصين نستكشف حقيقة بالغة الخطورة، هي: إن الطفولة ينبغي الا نخلع عليها تلك الاهمية التي يخلعها الارضيون عليها في ذهابهم الى أن التنشئة الطفلية هي

(١) الوسائل، باب (٩١) حديث (٢) أحكام الاولاد.
(٢) الوسائل، باب (٩١) حديث (١) أحكام الاولاد.

الفيصل في السلوك اللاحق للفرد .

بل إن الطفولة ــ و بخاصة الاولى ــ تظل حاملة آثار أنعكاسها على الشخصية . الا أن ذلك في نطاق محدد ، لا أنه يحسم السلوك نهائياً على النحو الذي يبلغ الاتجاه الارضي فيه .

وأدراكنا لهذه الحقيقة سيغيّر دون أدنى شك كثيراً من وجهات النظر التربوية والنفسية التي شقّت طريقها الى الأذهان ، وكأنها حقيقة لا تقبل الجدل .

ويمكننا أن نعود إلى قضيتي : إخوة يوسف فيما طالب(ع) بعدم إيثار واحد على آخر حتى لا تتنمّى نزعات العدوان لديهم ، على النحو الذي دفعهم الى التآمر على أخيهم ، وقضية إيثار الائمة(ع) بعض أولادهم على بعض آخرين ... يمكننا أن نستخلص من هاتين القضيتين حقيقة تربوية مهمة تحسم المشكلة أساساً ، وهي : إن إخوة يوسف أمكن أن (يعدّلوا) ــ في نهاية المطاف ــ سلوكهم ، بعد أن كانوا على (وعي) تام بحقيقة مشاعرهم العدوانية سابقاً : فيما صارحوا أخاهم بقولهم (تالله لقد آثرك الله علينا) ، ... الا أنهم في الحين ذاته (عدّلوا) مشاعرهم حينما سلطوا (الوعي) على الموقف الجديد عبر مشاهدتهم مكانة يوسف ، وصلة ذلك بإيمانه من جانب ، وفشل كل تامرهم من جانب آخر .

اذن : تعديل السلوك أمر ممكن كل الامكان من خلال رجوعنا الى قضية إخوة يوسف .

والأمر ذاته يمكننا ملاحظته في إيثار الائمة(ع) بعض بنيهم على الآخرين ما دام الأمر لا يستحب آثاره التي يصعب تعديلها . ومع ذلك فإن الافضل هو: التساوي بين الاطفال حتى تُخْتَزل عمليات (التعديل) : على نحو ما ألمح الامام(ع) اليه عندما نبّهنا الى قضية يوسف وإخوته .

وإدراكنا لهذه الحقيقة : كما سبق القول ، سيغير من نظرتنا الى وجهات النظر الارضية التي شقت طريقها الى الاذهان وكأنها حقيقة مسلّمة في ذهابها الى أن الطفولة ترسم مؤشراتها الحتمية على السلوك .

٢ ــ مرحلة الطفولة المتأخرة :

هذه المرحلة فيما تسمى بالمرحلة الابتدائية أيضاً ، تشكل الشطر الآخر من الطفولة : في

حددها المشرّع الاسلامي بسبع أو ست سنوات على اختلاف في النمو عند الاطفال على النحو الذي سبق الحديث عنه.

وقد أكسب المشرّع الاسلامي، هذه المرحلة عناية بالغة المدى، مؤكداً طابعها (التعلّمي)، بعد أن كانت المرحلة الاولى موسومة بطابع (اللّعب).

وقد بلغ من تشدد المشرّع الاسلامي على هذه المرحلة، الى الدرجة التي يمكن أن تصبح أساساً يتأثر به سلوك الشخصية لاحقاً بل إن بعض النصوص رتبت على هذه المرحلة آثاراً حاسمة بنحو يمكن أن نستشف من خلاله: أن سلوك الشخصية اللاحق سيتوقف نهائياً على نمط التنشئة التي يواجهها الصبي في هذه المرحلة.

يقول عليه السلام:

« إلزمه نفسك سبع سنين: فإن أفلح، والا فإنه لا خير فيه »[١].

إن التلميح، الى أنه لا خير فيه يعني بوضوح: أن التنشئة إذا لم تفلح في تطبيعه على السلوك الايجابي، فان استصلاحه يبقى في حكم المتعذر حينئذ.

وطبيعي، فإن مثل هذا التشدد على المرحلة الثانية من الطفولة، يكشف عن أهمية التنشئة فيها، دون أن يعني بالضرورة أنها مرحلة حاسمة كل الحسم:

فوعي الشخصية الراشدة وتنوع التجارب والعظات، والالحاح في التوجيه: هذه جميعاً تساهم دون أدنى شك في عمليات التعديل للسلوك عند الشخصية الراشدة. بيد أن الامام(ع) حينما شدّد بهذا النمط من اللغة، إنّما أراد لفت انتباهنا الى خطورة هذه المرحلة، حتى لتصل الى الدرجة التي يمكن في بعض الحالات أن تتطبع الشخصية على نمط التنشئة التي واجهتها بحيث يمتنع تعديل سلوكها لاحقاً.

إن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد، هو: أن نشير الى الفارق الكبير بين التصور الاسلامي لهذه المرحلة والتصور الارضي من حيث نظرتهما الى مرحلة الطفولة الاولى والطفولة الثانية، حيث نجد أكثر من اتجاه أرضي يشدد الاهمية على الطفولة الاولى معتبراً اياها مرحلة

(١) الوسائل، باب (٨٢) حديث (٤) أحكام الاولاد.

حاسمة في السلوك اللاحق عند الشخصية، ... بينما يرى المشرّع الاسلامي أن الطفولة الثانية وليس الطفولة الاولى: هي المرحلة الحاسمة في سلوك الشخصية لاحقاً.

ومما لا شك فيه، أن مثل هذا التفاوت في النظر الى مرحلتي الطفولة، ينبغي ألا يهمله المعنيون بشؤون التربية ما دام الامر متصلاً بأهمية نمط المرحلة التي ستطبع سلوك الشخصية عليها.

والمهم، إن الافادة من التشريع الاسلامي في هذا الصدد، ينبغي أن يضعه المربّي بنظر الاعتبار ما دام التشريع ــ في الحالات جميعاً ــ يشكل حسماً لكل مشكلة يتردد الارضيون في تقرير الصائب منها.

على أية حال، : ان خطورة المرحلة الثانية من الطفولة، بالنحو الذي لمّح المشرّع الاسلامي اليه، ... هذه الخطورة: يمكننا أن نتبيّنها بوضوح ليس في نمط التوصيات التي تشير الى أهمية المرحلة المذكورة فحسب، بل في نمط التعامل مع الاطفال في شتى مجالات السلوك: حيث يمكننا أن نستشف من النصوص الاسلامية، في تعاملها مع أطفال هذه المرحلة، خطورة ما تنطوي عليه من الارهاص بالسلوك اللاحق للشخصية: وفقاً لنمط التنشئة التي تتطبع عليها. إن توصيات المشرّع الاسلامي لهذه المرحلة تلح على ظاهرة (التأديب): وهي ــ أي كلمة (التأديب) ــ تتناول كما هو واضح شتى مجالات (التربية) أو (التعليم) بما تنطوي هاتان المفردتان من دلالة في لغة البحث الارضي. فهي تشمل: الجانب التعليمي، والثقافي بعامة مثلما تشمل الجانب الاخلاقي، وسائر أنماط التنشئة الاجتماعية.

ولنقرأ النصوص المتّصلة بالجانب التعليمي والثقافي بعامة:

قال (ع):

«من حق الولد على والده ثلاثة:

يحسّن اسمه (و يعلّمه الكتابة) و يزوجه اذا بلغ» (١).

(١) الوسائل، باب (٨٦) حديث (٩) أحكام الاولاد.

وعن النبي (ص) :

« يعلّمه كتاب الله ، و يطهره ، و يعلمه السباحة » [١] .

ففي هذين النصين اشارة الى الجانب التعليمي المتصل بعملية (الكتابة) ، والى الجانب الثقافي بعامة ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان تدريبه على تعلم كتاب الله ، يعني التدريب على تلقي ما فيه من قيم الثقافة الاسلامية .

والمهم أن المشرّع الاسلامي ، يلفت انتباهنا الى أهمية التعلم (المعرفي) بعامة في مرحلة الطفولة ، والى انه يسحب أثره على الشخصية لاحقاً . فيما يتعذر التعلم : بخاصةً في المراحل المتأخرة من حياة الراشدين .

ولنقرأ النصوص التالية عنهم عليهم السلام :

« قلب الحدث كالارض الخالية : ما ألقي فيها من شيء ، قَبلتْهُ » [٢] .

« بادروا (أحداثكم) بالحديث ، قبل أن تسبقكم اليه المرجئة » [٣] .

« علّموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به ... الخ » [٤] .

ان أمثلة هذه النصوص ، تتناول ــ كما قلنا ــ الجانب المعرفي بشطريه : التعليم والثقافة ، مشيرة الى أهمية التنشئة في الطفولة بحيث شبّهتها النصوص بـ (الارض الخالية) تتقبل ما ألقي فيها ، ولسوف نرى في نصوص لاحقة ، أن التنشئة سيتضاءل أثرها على الشخصية عقيب مرحلة المراهقة أو خلالها ، بل لحظنا في نص قدم الحديث عنه ، ان التنشئة لو لم تعط ثمارها في السبعة الثانية من العمر ، فلا خير فيها ، مما يفصح ذلك بوضوح عن أن مرحلة الطفولة المتأخرة تظل في سائر الميادين ــ ومنها : ميدان التعليم والثقافة ــ ذات خطورة بالغة من حيث أثرها على الشخصية لاحقاً .

واذا تجاوزنا حقل المهارة الادراكية ، الى المهارة الحركية ، لحظنا التشدّد ذاته في

(١) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (٧) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (٦) أحكام الاولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٤) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (٥) أحكام الاولاد .

التوصيات المتصلة في هذا الجانب .

ففي نص متقدم ، لحظنا مثلاً ، إن المشرّع الاسلامي يوصي ولي الطفل بتعليمه (السباحة) الى جانب تعليمه الكتابة .

وفي نص آخر عن النبي (ص) ، قوله :

« علّموا أولادكم السباحة والرماية »[1] .

ففي هذا النص ، تأشيرة الى مهارة حركية أخرى هي : الرماية :

ومن البيّن أن كلاً من السباحة والرماية يوظفهما المشرّع الاسلامي لممارسات فردية واجتماعية هادفة ، يستثمرهما الصبي لاحقاً في انتشال نفسه ، وفي الدفاع عن الامة الاسلامية : بالاضافة الى ما ينطوي عليه التدريب من معطى صحي ، ونفسي في هذا الصدد .

واذا تجاوزنا ميدان المهارة العقلية والحركية ، الى سائر الميادين ، أمكننا ملاحظة التشدد في التوصيات الاسلامية على مرحلة الطفولة المتأخرة بحيث تتناول سائر أنماط التعامل الفردي والاجتماعي ، وانعكاس ذلك على سلوك الشخصية اللاحق ، ومنها : ــ على سبيل المثال ــ عملية التدريب على الصلاة .

اننا لو عدنا الى الوثيقة التربوية التي قدمها الامام الصادق (ع) للحظنا أنها كانت تطالبنا في المرحلة المبكرة من الطفولة ، بمجرد التدريب على الصلاة عند بلوغ الطفل السادسة والسابعة . الا أنها طالبت بعملية (الضرب) أيضاً في حالة تهاون الصبي في ممارسة الصلاة عند بلوغه التاسعة : أي في مرحلة الطفولة المتأخرة . ولنقرأ النص من جديد : « فاذا تم له ست سنين : صلّى وعلّم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين . فاذا تم له سَبْع سنين قيل له : اغسل وجهك وكفّيك . فإذا غسلهما قيل له : صلّ . ثم يُتْرَكْ : حتى يتم له تسع سنين فاذا تمّت له ، عُلّمَ الوضوء وضُرِبَ عليه . وعُلّمَ الصلاة وضُرِبَ عليها » . فالنص هنا يطالب بعملية (الضرب) في التدريب على الوضوء وفي التدريب على الصلاة .

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٢) أحكام الاولاد .

ولسوف نتحدّث عن العقاب البدني في مجال التربية الطفلية لاحقاً بيد أننا نعتزم الاشارة هنا ، الى أن ممارسة (الضرب) ، تُفصح عن الاهمية التي يخلعها المشرّع الاسلامي على (التعلّم) في هذه المرحلة ، وانعكاساتها على سلوك الشخصية .

ويمكننا ملاحظة التعامل مع أطفال هذه المرحلة في ممارسة الصلاة أيضاً عبر النصين التاليين :

يقول أحد الرواة :

« سألت الامام الرضا (ع) أو سئل وأنا أسمع ، عن الرجل يَجْبُر ولده وهو لا يصلي اليوم واليومين ؟

فقال (ع) : وكم أتى على الغلام ؟

فقلت : ثماني سنين .

فقال (ع) : سبحان الله !! يترك الصلاة !!

قلت : نعم ، يصيبهُ الوجَعْ .

فقال (ع) : يصلي على نحو ما يقدر » [1] .

ولنقرأ النص الآخر :

« كان علي بن الحسين (ع) يأمر الصبيان يجمعون بين المغرب والعشاء ، و يقول هو خيرٌ من أن يناموا عنها » [2] .

ففي هذين النصين ــ فضلاً عن الوثيقة التربوية للامام الصادق (ع) نلحظ جملة من الحقائق .

١ ــ ان (التمييز) في عملية الادراك في هذه المرحلة يشكل (طابعاً) ملحوظاً في هذا الصدد .

٢ ــ إن (الالزام) أو (الجَبْرْ) ، يشكل بدوره طابعاً في عملية التدريب ، مع ملاحظة إن (الالزام) لا يأخذ حدوده الحاسمة ، بقدر ما يمكن القول بأنه شبه (الزام) .

٣ ــ (العقاب) البدني ، يجسّد واحداً من طرائق التنشئة في هذه المرحلة .

إن هذه الحقائق ، تُفصح بوضوح ، عن أن التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة ، يكتسب

(١) الوسائل ، باب (٣) حديث (٢) اعداد الفرائض ونوافلها .

(٢) الوسائل ، باب (٤) حديث (١) اعداد الفرائض ونوافلها .

خطورة بالغة المدى ، والى أنه يسحب أثره على سلوك الشخصية لاحقاً . فلو لم تكن المرحلة ذات أثر في التطبيع على السلوك الراشد : لما أقرّ الامام (ع) عملية (جبر) الاطفال في الثامنة على ممارسة الصلاة (مع إن الصلاة لا تُصبح ملزمة الا عند سن البلوغ) ، ولما أوصى بضربهم في التاسعة من العمر بغية حملهم على إتقان الصلاة ، ولما أمرهم علي بن الحسين (ع) الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء : خشية إهمال الصلاة الاخيرة . بل وصل الامر الى أن الامام الرضا (ع) لم يعف الاطفال حتى في حالة (المرض) من الصلاة بقدر ما يطيقون .

إن هذا النحو من التشدد على أطفال المرحلة المتأخرة ، يُفصح عن خطورة المرحلة المذكورة وانعكاساتها على مستقبل الشخصية دون أدنى شك .

والمهم ، ان التشدد على مرحلة الطفولة المتأخرة ، انما يقترن بطبيعة النمو العقلي ، ووصوله الى درجة (التمييز) التي أشرنا اليها عند الاطفال .

وفي ضوء هذا الطابع المميّز لدى أطفال المرحلة ، تعامل المشرّع الاسلامي وإياهم في مجالات شتى من عمليات (التعلّم) ، بل وفي مجالات السلوك العام لديهم .

وهنا ، ينبغي أن نشير الى أن طابع (التمييز) الذي يَسم أطفال هذه المرحلة ، لا يكتسب بطبيعة الحال درجة الثبات التام الذي يكتسبه الراشدون ، بل يظل متساوقاً مع عملية التنشئة نفسها من حيث التراوح بين الالزام والتراخي ، أي : درجة (الوسط) الذي لا يحمل إهمال المرحلة الاولى من الطفولة ، ولا الزام المرحلة الراشدة : مع ملاحظة أنّ طبيعة الظواهر التي يتم تعامل الطفل معها ، ستسحب أثرها ــ دون أدنى شك ــ على نمط التدريب من حيث قوته أو تراخيه وصلة ذلك بدرجة المهارة التي تفرضها طبيعة النمو في هذه المرحلة .

ويمكننا ملاحظة ذلك ، حينما نجد المشرّع الاسلامي يرسم آثاراً متنوعة ، يرتّبها على (التمييز) الذي يَسِمُ المرحلة في حقل التعامل الفردي والاجتماعي ، حيث يراوح بين الالزام والتراخي في النمطين التاليين من التعامل ــ على سبيل المثال ــ ، وهما : التعامل المالي والتعامل الجنسي .

ففي حقل التعامل المالي مثلاً ، يواجهنا حيناً مثل هذا النص :

يقول (ع) :

« الغلام لا يجوز أمره في البيع والشراء »[١] .

وعن النبي (ص) أنه :

« نهى (ص) عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعته بيده . فانه إن لم يجد سرق »[٢] .

وواضح ، انّ هذين النصّين ، يمنع أولهما من عملية البيع والشراء مع الاطفال . بينما (يتحفّظ) النص الآخر من ذلك . ويظل هذا التحفّظ نابعاً من إمكان التعامل مع الطفل في حالة اتقانه لحرفة مثلاً . وأما في حالة العدم ، فانه قد يلجأ الى الممارسة غير المشروعة وهي : السرقة مثلاً .

ومن الواضح أن عدم الثبات في (التمييز) ، هو الكامن وراء التحفّظ المذكور.

لكننا ، حين نتجه الى تعامل مالي آخر وهو: الوصية بالمال مثلاً حينئذ لا نجد التحفّظ المذكور، بل نجد سماح المشرّع الاسلامي للاطفال ، بممارسة هذا النمط من التعامل .

ولنقرأ النص التالي وسواه من النصوص التي تجمع على نفاذ الوصية عند الاطفال البالغين عشرة أعوام .

يقول (ع) :

« اذا بلغ الغلام عشر سنين ، جازت وصيته »[٣] .

بل : اذا كان الطفل في السابعة من العمر وأوصى باليسير من المال ، يقول (ع) :

« اذا كان ابن سبع سنين ، فأوصى من ماله باليسير، في حق ، جازت وصيته »[٤] .

هذا الى أن نمط (الخطورة المالية) يتدخل في تحديد حجم (التمييز) لدى الاطفال . فالتجارة مثلاً تتّسم بخطورة مالية تتطلب تمييزاً عالياً في حساب الربح والتجارة حيث يفتقده بعض الراشدين أيضاً ، فضلاً عن الاطفال : من هنا يتجه المنع اليه .

---

(١) الوسائل ، باب (١٤) حديث (١) عقد البيع وشروطه .

(٢) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (١) ما يكتسب به .

(٣) الوسائل ، باب (٤٤) حديث (٣) احكام الوصايا .

(٤) الوسائل ، باب (٤٤) حديث (٢) احكام الوصايا .

أمّا الكسب العادي أو مطلق التعامل المالي اليسير، فتضؤل خطورته دون أدنى شك فيما يتم التحفظ حياله، بما في ذلك: الوصية الكبيرة مثلاً: اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المسألة تتصل بايصال حق الى أصحابه في غمار انطفاء العمر.

والمهم، ان ما نعتزم لفت الانتباه اليه هو: ظاهرة (التمييز) في مرحلة الطفولة المتأخرة، والى أنه ـ أي (التمييز) لا يأخذ سِمَة (الثبات) في هذه المرحلة الا بقدر ما يُسمح لعملية التدريب بالمرور من خلاله في درجة عالية من العناية: نظراً لخطورة ما يمكن أن ترهص به هذه المرحلة من سلوك لاحق للشخصية.

وخارجاً عن ذلك، فان النماء العقلي في هذه المرحلة يأخذ طابع (الوسط) من حيث قدرة الطفل على (التمييز) للظواهر: فلا هو (تمييز) تام على نحو ما يتمتع به الراشدون، ولا هو (تمييز) قاصر على نحو ما يتسم به أطفال المرحلة الاولى. بل هو تمييز يجمع الى جانب عدم المسؤولية، (الزاماً) بالتدريب على تحمل المسؤولية: تمهيداً للمرحلة الراشدة.

والنصوص المتصلة بالتعامل المالي ـ فيما تقدم الحديث عنها ـ تفصح عن درجة التمييز الذي يَسِمُ أطفال المرحلة، حيث تم التعامل معهم بتفاوت تفرضهُ طبيعة الممارسات التي يتطلب بعضها مهارة عالية لا تتوفر الّا عند الراشدين، و يتطلب بعضها مهارة غير عالية يتّسم بها غير الراشدين ممن تنتظمهم مرحلة الطفولة التي نحن في صدد الحديث عنها.

خارجاً عما تقدّم، فان درجة التمييز التي تَسِم أطفال المرحلة، يطّرد معها أيضاً نمط (التدريب) الذي يفرضه المشرّع الاسلامي، والطريقة التي يتمّ بها ضبط السلوك والتحكم فيه من خلال التدريب المذكور، فضلاً عن اطّراد التعامل في شتى المجالات مع درجة التمييز المذكور، وفضلاً عن انعكاس أولئك جميعاً على سلوك الشخصية اللاحق تبعاً لنمط التنشئة التي ستتاح للطفل.

ويمكننا ملاحظة هذه الحقائق بوضوح في الطريقة التي يتعامل بها المشرّع الاسلامي مع أطفال المرحلة المتأخرة، في عملية التربية الجنسية.

ان المشرّع ـ على سبيل المثال ـ يشدد بنحو بالغ المدى، في المنع من أيّ تعامل جنسي حتى في نطاق الظل أو الرائحة التي تنم عن ذلك.

إنه يمنع الاطفال من ممارسة التقبيل مثلاً ، حتى مع بداية المرحلة التي يتجاوزون بها السابعة من العمْر.

يقول (ع) :

« الغلام لا يقبّل المرأة : إذا جازَ سبع سنين »[١] .

اكثر من ذلك : يمنع المشرّع حتى مجرّد التجاوز في المضاجع : فيما بين الصبية أو الصبيات ، أو هما :

يقول عليه السلام :

« الصبي والصبي ، والصبي والصبية ، والصبية والصبية يفرّق بينهم في المضاجع لِعَشْر سنين »[٢] .

وفي رواية أخرى :

« يفرّق بينهم لستّ سنين »[٣] .

أي : مع بداية المرحلة أيضاً .

على ان التقبيل والتجاور يمثّلان منبّهات حادّة ــ كما هو واضح . غير أن المشرّع الاسلامي يتجاوز ذلك في نطاق المنبهات العادية : كالاطلاع على الممارسة بين الابوين ، أو حتى إستشفاف ذلك من خلال التنَفّس مثلاً .

ولنقرأ هذا النص :

« لو أن رجلاً غشى امرأته : وفي البيت صبي مستيقظ يراهما و يسمع كلامهما ونفسهما : ما أفلح أبداً »[٤] .

إن ما يعنينا من هذه النصوص ، جملة من الحقائق ، منها :

١ ــ انعكاس التنشئة الطفلية لهذه المرحلة ، على شخصية الطفل لاحقاً .

---

(١) الوسائل ، باب (١٢٧) حديث (٤) مقدمات النكاح .

(٢) الوسائل ، باب (١٢٨) حديث (١) مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل ، باب (١٢٨) حديث (٢) مقدمات النكاح .

(٤) الوسائل ، باب (٦٧) حديث (٢) مقدمات النكاح .

٢ ــ ظهور الدافع الجنسي وخطورته المرحلية .

٣ ــ تميز هذا الدافع عن الدوافع الاخرى .

٤ ــ اطراد هذا الدافع مع النماء العقلي للطفل ، أي : (التمييز) الذي نحن في صدد الحديث عنه .

وسنرى في نصوص لاحقة ، ان (العقاب البدني) يشكّل وسيلة ملحوظة في ضبط السلوك الجنسي للطفل ، والتحكم فيه .

أولئك جميعاً ، تُفصح عن أن (التمييز) ــ فيما يتصل بهذا الدافع ــ يبلغ درجته العالية اذا قورن بالدافع الى المال مثلاً من حيث درجة التقبل أو التحفظ أو المنع ، فيما يراوح المشرّع بينها تبعاً لانماط التعامل المالي ، بينا لا نجد هذا التراوح في انماط التعامل الجنسي ، حيث يمثل الحظر كل انماطه ، سواء كانت المثيرات حادة ام خافتة ، وسواء أكانت في بداية المرحلة أو امتدادها . انها جميعاً تعد مؤشراً الى ان (التمييز) في هذه المرحلة يطّرد مع الدافع المذكور ، والى ان هذه المرحلة ذات أثر بالغ الخطورة من حيث انعكاسها على شخصية الطفل لاحقاً .

ويتضح هذا بجلاء ، اذا اتيح لنا ان نقرن هذه الحقائق ، بما سبقت الاشارة اليه ، ونعني بذلك ، قضية العقاب البدني الذي فرضه المشرّع على التعامل الجنسي في مرحلة الطفولة المتأخرة .

انّ ممارسة العقاب بعامة ، مما يطبع هذه المرحلة حتى ليبدو وكأنه هو : (أي العقاب) ، و (التعلّم) عنصران لا يكاد ينفصل احدهما عن الآخر .

بيد ان العقوبة الجنسية تبرز بنحوها الذي يتساوق وشدة التوصيات المحذرة من التعامل الجنسي .

ولنقرأ هذا النص :

« سألت أبا عبد الله (ع) في آخر ما لقيته : عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة . . .

قال (ع) :

يضرب الغلام دون الحد .

قلت :

جارية لم تبلغ ...

قال (ع) :

تضرب الجارية دون الحد »[١] .

وواضح ان الضرب دون الحد يعني ان (التمييز) عند الصبي هو دون درجته عند الراشدين : حيث ان الراشدين يشملهم الحد الكامل . و يعني أيضاً ان الممارسة الجنسية تحمل خطورة الارهاص المفضي الى تطبيع الشخصية بسمات الانحراف نظراً لان (الجلد) عقاب صارم اذا قيس بمجرد (الضرب) العادي مثلاً .

و يعني أخيراً : ان العقاب بنحو عام ، يشكل وسيلة تربو ية ذات خطورة من حيث مساهمتها في تعديل السلوك وضبطه .

من هنا ، ينبغي ان نتجه الى الوسيلة المذكورة ، وملاحظة موقعها التربوي في هذه المرحلة من الطفولة المتأخرة .

○ ○ ○ ○

ان (ظاهرة العقاب البدني) تحتل مشكلة تربو ية في أبحاث علماء النفس والتربية الحديثة.

وقد انشطر الارضيون حيالها ، الى فريق يؤثر (العقاب) و يرى الى انه مفيد في العملية التربو ية ، ... في حين يراه فريق آخر على الضد من ذلك . وقد عزز كل من الفريقين وجهة نظره بدراسات اجريت بهذا الصدد .

ونحن لا يعنينا هذا التردد لدى الارضيين ، ما دام المشرّع الاسلامي قد حسم الموقف بوضوح ، واقر العقاب البدني ، ليس في صعيد الانحراف الجنسي فحسب ، بل في صعيد غالبية الانحراف التي لسنا في صدد الحديث عنها الآن .

ان ما نودّ التشدّد عليه هنا ، هو العقاب البدني في عملية التدريب على (التعلّم) بخاصة ، متمثلاً في (الضرب) المألوف لدى التربو يين ، في مرحلة الدراسة الابتدائية .

ولقد مرّت بنا توصيات المشرّع الاسلامي بممارسة الضرب حيال الاطفال الذين يترددون

---

(١) الوسائل ، باب (٩) حديث (٢) حد الزنا .

أو يمتنعون من عمليات الوضوء والصلاة .

وحين نتابع هذه التوصيات ، نجد ان (مشروعية الضرب) تصل ــ لدى المشرّع الاسلامي ــ الى .لدرجة التي يطالب فيها بممارسة (الضرب) حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم .

مع ان المشرّع ــ يلح كل الالحاح ــ بمراعاة مشاعر اليتيم و يتوعّد بالعقاب الشديد لكل من يلحق ادنى الاذى به.

ان مطالبة المشرّع الاسلامي بممارسة الضرب حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم في عملية تنشئته ، انما تفصح عن اهمية هذه الوسيلة التربوية في المرحلة التي نتحدث عنها . وتفصح من ثم عن أهمية الطفولة المتأخرة من حيث انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية .

ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد :

يقول عليه السلام :

«أدّبْ اليتيم مماتؤدب منه ولدك . واضرب به مما تضرب منه ولدك » .

و يقول الامام موسى بن جعفر(ع) :

« يستحب غرامة الغلام في صغره ، ليكون حليماً في كبره »[١] .

وقد ربط النص الاخير بين ظاهرة التأديب البدني وانعكاسه على السلوك اللاحق للشخصية : فيما قرر بوضوح ان العقاب يساهم في ضبط سلوك الشخصية ، وجعله سلوكاً سو ياً في المرحلة الراشدة . ولنقرأ الفقرة من جديد :

« ليكون حليماً في كبره» .

حيث يمثل الحلم قمّة الاستواء لدى الشخصية ــ كما سبقت الاشارة الى ذلك .

طبيعي ، ينبغي الا ننظر الى عملية الضرب الا من الزاو ية التي سبقت الاشارة اليها ونعني بها : مراعاة ظاهرة (التمييز) الذي يَسِمُ أطفال هذه المرحلة ، مقترنة مع نمط (التدريب) الذي يتراوح بين الالزام والتراخي . ولذلك نجد الامام الرضا(ع) يشير الى

(١) الوسائل ، باب (٨٥) حديث (١) أحكام الاولاد .

العقاب البدني بقوله : (يستحب) ، أي ان الضرب أشمل فائدة من عدمه . وهذا يعني ان المطالبة بالضرب لا تتم على نحو (الالزام) بل على نحو (الافضلية) .

كما اننا لا نعدم وجود بعض النصوص الناهية عن (الضرب) أيضاً ، مما ينبغي تفسيرها طبقاً لما انتهينا اليه من ان (الضرب) يشكل عنصراً اشد فائدة من عدمه ، والى ان (السياق) هو الذي يحدد ــ بعض الاحيان ــ عدم مشروعية الضرب في ضوء النصوص الناهية عنه . وخارجاً عن ذلك ، فان (الضرب) ومثله سائر انواع العقاب البدني يحتل موقعاً تربوياً خطيراً في عملية الضبط الفردي والاجتماعي في مرحلة الطفولة المتأخرة وانعكاسها على الشخصية لاحقاً .

مراحل النمو في الطفولة المتأخرة :

وبعامة ، فان العقاب البدني ونمط التنشئة انما يقترنان ــ كما قلنا ــ بطبيعة النماء العقلي لدى اطفال المرحلة من خلال ظاهرة (التمييز) التي أشرنا اليها .

هنا ، ينبغي ان نقف عند مراحل النماء العقلي لدى الاطفال ، وملاحظة التصوّر الاسلامي لها ، فيما ينبغي ان نبدأها بالسؤال التالي :

هل ان ثمة مراحل جزئية من النماء العقلي ، تَسِمُ أطفال المرحلة ، على النحو الذي لحظناه في مرحلة الطفولة الاولى ؟

يبدو ان ثمة مرحلة ذات أهمية بالغة تتوسط الطفولة المتأخرة ، متمثلة في التاسعة والعاشرة من العمر .

والابحاث الارضية تشير عادة الى هذه المرحلة من النماء العقلي عند الطفل . حيث تجعلها مرحلة (رابعة) من مراحل الطفولة باكملها والمراحل الاربع هي الشهر ــ السنتان ــ الست ــ التسع .

وتشكّل مرحلة (التسعة اعوام) في التصور الارضي حلقة وصل بين بداية المرحلة المتأخرة ونهايتها .

أما التصور الاسلامي لهذه المرحلة ، فيمكن ملاحظته أيضاً ، في النصوص التي سبق

الوقوف عندها .

فقد حدّدت الوثيقة التربوية للامام الصادق(ع) حدّدت (التاسعة) من العمر بداية لممارسة (الضرب) في عملية الوضوء والصلاة ، في حين اعفت ولي الامر من ضرب الطفل قبل ذلك .

وعن الامام علي(ع) :

«يثغر الغلام لسبع سنين ، و يؤمر بالصلاة لتسع ، و يفرق بينهم في المضاجع لعشر»[١] .

فهذا النص بدوره يشير الى ان (التاسعة) بداية للتدريب الجاد على الصلاة ، أي التدريب المقترن بالالزام ، والا فان النصوص السابقة جميعاً أكدت مطلق التدريب مع نهاية العام السابع أو السادس .

اذن التاسعة من العمر تشكّل مرحلة نمائية ذات خطورة في حياة الطفل ، وفقاً للتصور الاسلامي ، ووفقاً للتصور الارضي أيضاً فيما لحظنا تحديده (التاسعة) مرحلة رابعة من مراحل الطفولة .

الا ان المشرّع الاسلامي ، يوافينا بوجهة نظر جديدة ، أو لنقل يلفت انتباهنا الى مرحلة اخرى من مراحل النمو العقلي لدى أطفال المرحلة المتأخرة ، متمثلة في (العاشرة) من العمر، بمعنى ان الطفل بعد التاسعة ، يقطع عاماً واحداً ، ثم يواجه بعد هذا العام مرحلة نمائية جديدة تتمثل في (العاشرة) من العمر.

و يبدو ان الانتقال من التاسعة الى العاشرة يجسد نماءاً عقلياً له أهميته في المهارات الادراكية للطفل ، تنسحب على مختلف مجالات النشاط لديه .

ففي ضوء النص الذي قدمه الامام علي(ع) تأشيرة الى النشاط الجنسي لدى الطفل في (العاشرة) من العمر:

قال الامام علي(ع) :

---

(١) الوسائل ، باب (٧٤) حديث (٥) أحكام الاولاد .

«يؤمر بالصلاة لتسع، ويفرّق بينهم في المضاجع لعشر».

وفي نصوص أخرى سبق الوقوف عندها: تأشيرة الى (العاشرة) من العمر أيضاً من حيث النشاط الجنسي، والامر بتفريق الاطفال في المضاجع، من نحو قوله عليه السلام:

«يُفرّق بين الصبيان والنساء في المضاجع، اذا بلغوا عشر سنين» [1].

فهذه النصوص أجمع، تشير الى (العاشرة) من حيث النشاط الجنسي لدى الاطفال.

اما من حيث سائر الوان النشاط، فإن السنة (العاشرة) أيضاً، تجسد ـ في لسان النصوص ـ مرحلة غائية ذات خطورة، ومنها ما سبق الوقوف عنده من النصوص التي تجيز (الوصية) المالية للبالغين (عشرة) من الاعوام، من نحو قوله (ع):

«اذا بلغ الغلام عشر سنين، جازت وصيته».

وهناك مجالات أخرى، تحوم على العاشرة أيضاً، مما تفصح جميعاً ان هذه المرحلة لها تميزها النمائي عن (التاسعة).

وبعامة، فان مرحلة الطفولة المتأخرة، تجسّد مرحلة ذات خطورة في عملية التنشئة، بمختلف فتراتها النمائية، حيث تصل المهارات الادراكية لدى الطفل الى درجة (التمييز) الذي يسحب آثاره ـ من خلال نمط التنشئة ـ على سلوك الشخصية لاحقاً.

وهذه، على الضد تماماً، من مرحلة الطفولة المبكرة، فيما يظل (اللعب) طابعاً لها الآ في نطاق محدد.

بيد ان المرحلتين جميعاً ـ أي: الطفولة بأكملها ـ ينبغي الا نخلع عليهما طابع (الثبات) الذي يخلعه البحث الارضي عليها، بخاصة مرحلة الطفولة الاولى.

اننا نكرّر من جديد: ان التربية الارضية تقع في وهم كبير حينما تؤكد انسحاب الطفولة على الشخصية بذلك النحو المتعسّف من التأكيد.

وتقع في الوهم ثانية ـ حينما تجنح بعض التصوّرات الارضية الى ربط ذلك ببعض الدوافع، ومنها: الدافع الجنسي وانسحابه على سلوك الشخصية لاحقاً.

---

(١) الوسائل، باب (٧٤) حديث (٤) أحكام الاولاد.

وبالرغم من ان التفسير الجنسي (الاتجاه الفرويدي) قد اصبح من (كلاسيكيات) علم النفس، الا انه عيادياً واكاديمياً لا يزال يحتفظ ببعض الانصار، ... مع ان دراسة حياة صاحب النظرية وتقلباتهُ العلمية التي كان يُدْخل (التعديلات) عليها من حين لآخر حتى اخريات حياته، فضلاً عن البيئة الشاذة التي أمدّته بتجارب نظريته كل اولئك، كافٍ في التشكيك بقيمة ما قدمه من تفسير في هذا الصدد.

ولحسن الحظ ان الاتجاه الاحدث في النشاط المعاصر لعلم النفس قد اتجه الى التركيز على ما يسميه الارضيون بـ (سيكولوجية «الأنا») بدلاً من (سيكولوجية «الهي»)، وطاقاتها الجنسية.

وقد اثبت هذا الاتجاه ان فعاليات (المهارة العقلية) من تعلّم، وتفكير، وتخيّل، وذاكرة وما اليها قد افرزت معطياتها العملية دون ان تتوكأ على المفهوم الجنسي. كما ان (الفعاليات الجنسية) امكن دراستها دون استحضار للمفهوم الفرويدي الا في نطاق محدد.

بل ان بعض الاتجاهات قد الغى المفاهيم التقليدية المذكورة أساساً، واتجه الى القول بان (الوعي) كافٍ بمسح أية تنشئة غابرة، وابتناء (تعلّم) جديد في شتى مجالات السلوك.

ان التصوّر الاسلامي يضاد نظرية الجنس من حيث نظرتها الى الطفولة وانعكاساتها... يضادها:

أولاً / من حيث التفسير الجنسي.

ثانياً / من حيث تأكيدها على الطفولة: بمختلف مراحلها الجنسية.

فقد ــ لحظنا مثلاً ــ ان المشرّع الاسلامي قد أعفى الطفولة الاولى من أي فعالية ترهص بالجنس أو بسواه من الفعاليات. بينا أكد ذلك في الطفولة الثانية، وشدّد على امكانات التطبيع عليها: بحيث تسحب أثرها على السلوك اللاحق.

أما الاتجاه الجنسي فقد قدّم تصوّراً مضاداً تماماً... حيث شدد على المرحلة الاولى وبخاصة، السنوات الثلاث أو الاربع الاولى ــ وهي السنوات التي اعفاها المشرّع الاسلامي من كل فعالية، ومحّضها (للّعب) فحسب ــ.

ثم اتجهت نظرية الجنس الى مرحلة الطفولة الثانية فخلعت عليها طابع (الكمون)

الجنسي : أي اخلتها من الصراع الجنسي نسبياً ، بسبب من انشغال الطفل بفعاليات (التعلم) المعرفي ، وغيره من الانشطة ...

بينا اكسب المشرّع هذه المرحلة طابعها الجنسي : من حيث بروزه وليس (كمونه).

ومع ان بعض الاتجاهات الحديثة قد أكّدت بدورها جنسية المرحلة المتأخرة من الطفولة على نحو ما قرره المشرّع الاسلامي ، ... الا ان هذه الاتجاهات جعلت من التأكيد على جنسية هذه المرحلة بمثابة (استمرار) للمرحلة الاولى من الطفولة ، لا انها مرحلة وليدة : وهي بهذا التفسير تقع في ذات الخطأ الذي غلّف الاتجاه السابق.

هذا كله ، فيما يتصل بمراحل الطفولة : من حيث بروز الدافع الجنسي أو كمونه.

أما فيما يتصل بالتفسير الجنسي نفسه ، فان لمناقشته مكاناً آخر من هذه الدراسة.

لكننا نشير عابرين هنا ، الى ان الصلة بين الطفولة والجنس وانعكاساتها على المرحلة الراشدة : تبدو من التعسف بمكان كبير.

انه من الممكن مثلاً ان تكون ثمة صلة بين النزعة العدوانية التي سيشب الطفل عليها ، وبين الاحباطات التي واجهها في عملية الرضاعة (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفمية ــ أولى مراحل النموــ الجنسي).

ومن الممكن أيضاً ان تكون ثمة صلة بين نزعة (العناد) مثلاً ، و بين (الصرامة) التي واجهها الطفل في التدريب على النظافة من حيث منعه من الامتاع الذي يحققه النشاط المعوي عند ممارسته ذلك بنفسه. ثم انعكاس ذلك على سلوكه الراشد (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفرثية ــ المرحلة الثانية من النمو الجنسي).

أقول : من الممكن ان تكون ثمة صلة بين التدريب الصارم على الرضاعة والنظافة ، وبين بزوغ نزعة (العدوان) و (العدوان) لدى الطفل. الا ان بزوغ هذه النزعة يظل عنصراً واحداً من (مجموعة) عناصر متشابكة من التدريب تساهم في ابراز النزعة المذكورة ، دون ان نحصر ذلك في : التفسير الجنسي ، ودون ان نرده الى عنصر واحد.

لقد وصل الامر عند بعض الباحثين الى ان يربط مثلاً بين ظاهرة (الشك) ــ وهي ظاهرة عصابية ، أو بين ظاهرة (مركب الاضطهاد) ــ وهي ظاهرة ذهانية ، و بين المرحلة

الثانية من النمو الجنسي والمرحلة الفرثية وصلة ذلك بنمط التدريب الذي تصاحبه قسوة وصرامة في التعامل مع الطفل : من حيث التدريب على النظافة ، ومن حيث تحسيسه بـ (العيب) من مناطقه الجنسية : فيما ينشأ من ذلك عديم الاستقلال ، معرضاً للشكوك ، والوساوس القهرية ، بل ولهذاء الاضطهاد .

ان تجارب التنشئة الاسرية التي تمارس (الصرامة) في التعامل مع الطفل ، وتهجينها لناطقة الجنسية ، لا تأتلف مع هذا التفسير الذاهب الى ان (الصرامة) و (التهجين) ينعكسان على احساس الشخصية بالخوف من (اشياء) أو من (اشخاص) وهميين يطاردون المريض : أي ، لا ينعكسان على الشخصية في شكل مرض ذهاني هو عقدة الاضطهاد .

ان (هذاء) الاضطهاد وسواه يظل محكوماً بطبيعة البناء العصبي للشخصية ، أو بصدمة عنيفة مسبوقة بالاستعداد التكويني أو الوراثي ، أو بخبرات بالغة الشدة من حيث الضغوط والاحباطات المتلاحقة التي تواجه الشخصية . اما ان تحدث ببساطة نتيجة لتربية جنسية خاطئة ، فأمر تأباه التجربة التي تحياها مختلف الاسر في عمليات التدريب على نظافة الطفل ، وتحسيسه بما هو عيب من مناطق جسمه .

على ان نظرية الجنس تتضخم مفارقاتها هي حيث الربط بين الطفولة الجنسية وانعكاسها على المرحلة الراشدة ، تتضخم في التفسير (الاوديبي) الذي يسم المرحلة الثالثة من مراحل النفسجسمي ، متمثلاً في الذهاب الى ان الطفل ما بين (٣ ــ ٥) (يحس) دون الاب وعلاقته بالام ، وما يستتلي ذلك من كراهية للاب . وطبيعي ــ في ضوء هذا التفسير الاسطوري ــ ان ينشأ الصراع بين الرغبة المحارمية والتخلص من الاب :

بيد ان الطفل سرعان ما (يتوحد) بالاب (أي : يتقمّص شخصيته) ، مستمداً منه قسوته ، متمثلة في : الخوف من العقاب الموهوم ، فيقلع عن رقبته المحارمية . و بهذا (التوحد) يتخلص الصبي من الصراع وآثاره اللاحقة . اما في حالة الاخفاق فان العقدة الاوديبية ستسحب آثارها على الطفل في حياته الراشدة ، بنحو لا يهمنا الآن التحدث عن تفصيلاتها .

وفي تصورنا ان التاريخ العلمي للارض لم يواجه انتكاساً يماثل مهزلة (المرحلة

الاوديبية) ، بخاصة . ومع ان تلامذة صاحب النظرية وزملائه قد اشاحوا بوجوههم عن صاحبها : من خلال قناعتهم العلمية التي أبت ان ترتكن الى اية نظرية غير خاضعة (للاحتمال) فضلاً عن (اليقين) ... ومع ان مرضى صاحب النظرية ، كانت تحكمهم - بإجماع الذين أرّخوا لحياته - بيئة اجتماعية منحرفة . ومع ان نظريته خضعت لاكثر من (تعديل) في حياته . ومع ان التحليليين الجدد السائرين على خطى صاحبهم ، قد اشاحوا بدورهم عن الخطوط المنحرفة لهذه النظرية ، واحتفظوا منها بالطابع التحليلي العام ... مع اولئك جميعاً ، لا نزال نلحظ تململ (النظرية) بين الحين والآخر ، على يد بعض القاصرين علمياً .

ولحسن الحظ ، ان تململ النظرية لم يجيء على يد باحث جديد ذي أصالة في كشوفاته العلمية ، ... بل على يد (طلاب) - ومنهم عرب ومسلمون معاصرون - يمتلكون خنوعاً وتبعية فكرية : أي ، انهم (ادوات) لتطبيق نظرية ، لا ، أنهم أصحاب (نظرية) ، أو قناعة أصيلة بها .

«الفصل الثالث»

«المرحلة الراشدة»

١ ـــ المراهقة :

تمثل هذه المرحلة بداية (الرشد) لدى الشخصية ، مودعة بذلك ، مرحلة الطفولة : بادئ
بتحمل المسؤولية التي ألقتها السماء على الكائن الادمي ، وما يصاحب ذلك من ترتيب آثار
الثواب والعقاب .

و يطلق الارضيون ــ و بعض نصوص التشريع أيضاً ــ أسم (المراهقة) على بداية المرحلة
الراشدة : متمثلة في السبع سنوات أو الست أو الاكثر، حسب التفاوت الذي لحظناه في
مرحلتي الطفولة .

ان مرحلة (المراهقة) تعد في البحوث الارضية ذات خطورة : من نمط آخر. وقد أفاضت
البحوث في الحديث عن طابع المراهقة بكل تفصيلاتها ، فيما يمكن لمها في خصيصتين
رئيسيتين هما : استقلال الشخصية ، وتموجاتها .

و يقصد بالاستقلال : ان الشخصية تبدأ بالتحسس بانها كيان مستقل عن أسرته .

امّا تموجاتها ، فيقصد من ذلك الاضطراب أو التقلب أو التردد في الانتهاء الى الموقف
الحاسم الذي تختطه الشخصية لمستقبلها : سواء أكان ذلك متصلاً بمشكلاتها الفكرية أو
الاقتصادية أو الاجتماعية بعامة . وطبيعي ان يترافق التحسس بالاستقلال ، مع
(الاضطراب) : ما دامت المرحلة تمثل فترة انتقال من الطفولة الى الرشد من التبعية الى
الاستقلال .

ونحن ، اذا عدنا الى المشرّع الاسلامي ، لحظناه : يقطع خطوات تدريجية في تدريب

الشخصية على هذا الاستقلال . فمع أخريات المرحلة الطفلية المبكرة ، يبدأ التدريب على ممارسة شيء من المسؤولية .

ثم يتضخم التدريب مع المرحلة الطفلية المتأخرة ، حتى يصل الى ما أسميناه في حينه بـ(المسؤولية : شبه الزامية) ممهداً بذلك : الانتقال الى المرحلة الالزامية الكاملة . ونظراً لاهمية هذا الانتقال وما يرفقه من (التموج) ، واصل المشرّع الاسلامي توصياته التربوية ، رابطاً بينها وبين مرحلتي الطفولة جاعلاً من المراحل الثلاث : الطفولة المبكرة ، الطفولة المتأخرة ، المراهقة جاعلاً من هذه المراحل ، (وحدة) ، أو سلسلة متصلة الحلقات من حيث خضوعها الى عمليات التدريب .

هنا ، نؤكد من جديد ان مرحلة تحمل المسؤولية من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب عليها (دنيوياً واخروياً) ، هذه المرحلة تجيء مع (بداية) المراهقة ، ... مع انبثاقها مباشرة ... الا ان المشرع في الآن ذاته ، لم يفصل المراهقة من السلسلة القائمة على (التدريب) ، أي : يخضعها لنفس العمليات التي طبعت مرحلتي الطفولة : مع مراعاة كل مرحلة بما يناسبها من النماء العقلي لدى الشخصية .

نستخلص من هذا ان (المراهقة) تتميز أيضاً بامكانات (التطبيع) على السلوك ، أو (تعديله) ، بالرغم من ان (المراهق) يتحمل مسؤولية تصرفاته ، أجمع وهذا يعني : ان الاحساس بالاستقلال وما يرافقه من الانتقال من مرحلة الى أخرى ، يتطلب بدوره قسطاً من التدريب حتى تستكمل الشخصية تماسكها في هذا الصدد .

ويمكننا ملاحظة ذلك في نص سبق الوقوف عليه ، حيث يقرر النص ما يلي :

« الغلام يلعب سبع سنين ، و يتعلم الكتاب سبع سنين ، و يتعلم الحلال والحرام سبع سنين » [١] .

فالمفروض ان الحلال والحرام ، قد (تعلم) مع بداية المرحلة ، أو قد مهّد له في مرحلة الطفولة المتأخرة ، بحيث يتحمل الفرد مسؤولية تصرفاته مع بداية المراهقة لا مع نهايتها .

---

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (١) أحكام الاولاد .

ولذلك، فان المقصود من عبارة (يتعلم الحلال والحرام سبع سنين) هو: ملافاة ما فات من التعلم، أو مواصلة التشدد على التدريب: نظراً لما تحفل به هذه المرحلة من (تماوجات) تسم الشخصية في فترة الانتقال: بحيث تصبح مواصلة التدريب من خلالها ضرورة لاستكمال الشخصية.

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح، عندما نعود الى نص آخر سبق الوقوف عليه ايضاً، حيث يقدم النص عبارة رمزية أو صورية (الاستعارة: حسب المصطلح البلاغي) في هذا الصدد، يقول النص:

« الولد سيد سبع سنين وعبد سبع سنين. ووزير سبع سنين »(١).

فقوله(ع) ان الولد (وزير) سبع سنين هو: افصاح واضح عن الطابع الذي يسم (المراهقة). فالوزير يختلف عن رئيس الدولة مثلاً، بأن تصرفه لا يكتسب استقلالاً تاماً بالنحو الذي يملكه رئيس الدولة، الا انه في الآن ذاته: يملك قسطاً من الاستقلال و بكلمة أخرى: ثمة (استقلال) الا انه ليس كاملاً.

وحين ننقل هذه الصورة الاستعارية الى مرحلة (المراهقة)، نلحظ ان الامام(ع) قد قصد من صورة (الوزير)، ان (المراهق) يتحسس باستقلاليته، الا انه لا يملك الكلمة الاخيرة ما لم تقترن بموافقة رئيس الدولة، أي: ان التدريب ثانية، والتأكيد عليه في مرحلة المراهقة: سيدع الشخصية تستكمل جوانب استقلالها التام، وتضع حداً للتموج الذي يطبع تصرفاتها.

وعلى اية حال، فان ما يهمنا الآن، هو: اننا بعد أن عرفنا طبيعة التصور الاسلامي لمرحلة المراهقة، يعنينا بعد ذلك: أن نحدد جانبين خطيرين منها، هما: بدايتها وصلة المسؤولية المترتبة على هذه البداية ثم صلة ذلك بتصورات البحث الارضي لهذا الجانب.

انّ هذا الجانب، له خطورة بالغة المدى، اذا أخذنا بنظر الاعتبار، ان التصور الاسلامي يفترق تماماً عن التصور الارضي في تحديد مرحلة (الرشد) والاضطلاع بمسؤوليتها: سواء كان

(٢) الوسائل، باب (٨٣) حديث (٧) أحكام الاولاد.

ذلك يتصل بمسؤوليات (الخلافة على الارض) وهو ما يخص الشخصية الراشدة المسلمة، أو ما كان متصلاً بالمسؤوليات بعامة، وهو ما يخص مطلق الادميين في تحديد مسؤولياتهم، وفي خضوعهم لفعاليات (التعلّم)، وصلته بتحديد مستويات النماء العقلي لهذه المرحلة وامتداداتها.

ان البحث الارضي يضع فارقاً بين ظاهرة (البلوغ) وظاهرة (الرشد): بحيث يصوغ تحمل المسؤولية في (١٨) عاماً، وهو بداية الرشد في تصوّر الارض.

بينا نجد المشرّع الاسلامي قد حدد (الرشد) مقترناً بمرحلة (البلوغ)، أي: جعل البلوغ والرشد، مرحلة واحدة من حيث النمو الجسمي والعقلي، وصلة هذه المرحلة من النمو بتحمل المسؤولية.

وواضح، ان وجود مثل هذا الفارق بين التصورين الاسلامي والارضي، ينطوي على خطورة لا يمكن تجاهلها، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان البحث الارضي لا يحمّل (البالغين) (من ١٣ أو ١٤ أو ١٥) أية مسؤولية في تصرفاتهم ما لم يصلوا الى (١٨) عاماً.

لا شك ان لبلوغ الشخصية (١٨) عاماً، أهمية نمائية سنوضحها من خلال التصور الاسلامي لهذه السن.

بيد ان ذلك لا يتدخل في حسم الموقف: بحيث يشكل هذا الجزء من نماء المرحلة، بداية لتحمل المسؤولية بدلاً من البلوغ الذي يجسد حالة معينة من النماء العقلي والجسمي تؤهل الشخصية مسؤولياتها. يضاف الى ذلك: ان قضية (التعلم) من حيث المهارات العقلية ستسحب آثارها على هذا الجانب، ما دام تصور البحث الارضي، قائماً على وجود فارق بين البلوغ والرشد.

والمهم، أن نتجه الآن الى المشرّع الاسلامي، لملاحظة تصوراته لهذه الظاهرة، بادئين اولاً مع تحديداته لبداية مرحلة (المراهقة) أو البلوغ أو الرشد.

○ ○ ○ ○

ان ما لحظناه من التفاوت بين الخمس والست والسبع بالنسبة الى المرحلة الاولى من الطفولة، وامتداد هذا التفاوت في المرحلة الثانية من الطفولة، ... هذا التفاوت نلحظه ممتداً

في المرحلة الثالثة (المراهقة) أيضاً. ولذلك نجد التراوح بين (١٣) و(١٤) و(١٥) قائماً بدوره على تحديد البداية من مرحلة: البلوغ.

ويمكننا ملاحظة جملة من التحديدات ــ في لسان النصوص ــ تبلور الحقيقة المذكورة.

١ ــ التحديد الاول:

وهذا التحديد يضع (١٣) عاماً هي: البداية لمرحلة البلوغ، وذلك من خلال الاشارة الى تحمل المسؤولية، وترتيب آثار الثواب والعقاب.

يقول (ع):

«اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، وكتبت السيئة وعوقب».

٢ ــ التحديد الثاني:

هذا التحديد يؤرجح البلوغ، بين (١٣) و(١٤) من خلال عملية الثواب والعقاب نفسها.

يقول (ع) وقد سئل:

«في كم تجري الاحكام على الصبيان؟

قال (ع):

في ثلاث عشرة وأربع عشرة» [١].

وواضح ان التحديد يراوح بين (١٣ و ١٤) حسب التفاوت في النماء لدى الافراد.

٣ ــ التحديد الثالث:

وهذا التحديد يضع (١٥) عاماً هي: المعيار في هذا الصدد في حالة عدم الاحتلام أو الاشعار، أو الانبات (وهي معايير جسمية في هذا الصدد).

يقول (ع):

«الغلام لا يجوز أمرُهُ في البيع والشراء، ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك» [٢].

ومن هذا النص نستكشف ان الـ(١٥) عاماً هو التحديد الاخير في حالة فقدان المعايير

(١) الوسائل، باب (٤٤) حديث (١٢) أحكام الوصايا.

(٢) الوسائل، باب (٤) حديث مقدمة العبادات.

الجسمية .

اذن : التراوح بين (١٣ و١٤ و١٥) هو مبدأ البلوغ حسب تفاوت النمو بين الافراد .

ويبدو ان (الاحتلام) هو المعيار الغالب في معرفة (البلوغ) وعدمه . وهذا ما يحدده النص التالي :

قال (ع) وقد سئل عن :

« اليتيم متى يجوز أمره ؟

قال (ع) :

حتى يبلغ أشده .

ثم سئل وما أشده ؟

قال (ع) :

احتلامه »[1] .

وقال (ع) في نص آخر :

« انقطاع يتم اليتيم ، بالاحتلام وهو: اشده »[2] .

وأما في حالة فقدان المعيار المذكور فان الانبات أو الاشعار كما هو لسان النصوص التي تقدّم ذكرها ، يظل هو المعيار في هذا الصدد .

يقول (ع) متابعاً الاجابة في النص الاسبق على سؤال الراوي :

« قلت : قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم ؟

قال (ع) :

اذا بلغَ ونبتَ عليه الشعر جازَ عليه أمره » .

نخلص مما تقدّم ، ان البلوغ يبدأ مع العام الرابع العشر في الغالب مقترناً بالمعايير الجسدية التي تقدّم ذكرها . وفي حالة فقدان هذه المعايير فإن بلوغ الخمس عشرة (١٥) هو المعيار في هذا الصدد .

---

(١) الوسائل ، باب (٢) حديث (٢) أحكام الحجر .

(٢) الوسائل ، باب (٢) حديث (٢) عقد البيع .

وهذا كله فيما يتصل بالذكور من حيث الصلة بين المرحلة الراشدة وتحمّل المسؤولية، وترتيب آثار العقاب عليها.

وأما فيما يتصل بالاناث، فان (التاسعة) ـ كما هو واضح ـ هي البداية الراشدة وما يرافقها من تحمل المسؤولية: مع ملاحظة وجود الفارقية في مسائل النمو: على تفصيلات لا يهمّنا الدخول فيها.

والمهم، ان هذا التفاوت الذي لحظناه في درجات النمو والفارقية التي تصاحب مرحلة البلوغ في هذا الصدد، قد انتبهت اليه الابحاث الارضية، حين ربطت بين ذلك وبين عوامل تكوينية تخصّ الفرد أو العِرق، أو عوامل بيئية تتصل بالارض، والجو، والتغذية وما اليها.

٢ ـ مراحل المراهقة وما بعدها:

الى هنا، نكون قد حددنا مفهوم (المراهقة) ـ في التصور الاسلامي والارضي لها ـ كما نكون قد حدّدنا بدايتها المتمثلة في البلوغ، والفارقية بين التصور الاسلامي والارضي في هذا الصدد.

بقي ان نحدد جزئيات المرحلة، ونهايتها:

ثم امتدادها أو امتداد النماء بعامة: من حيث صلته بعملية التنشئة.

أما فيما يتصل بجزئيات المرحلة، فان الابحاث الارضية، تقسمها الى فترتين كالطفولة:

١ ـ المراهقة المبكرة: من (١٣) الى (١٦).

٢ ـ المراهقة المتأخرة: من (١٧) الى (٢١).

وهذه الابحاث تضع بين الفترتين فارقاً نمائياً على شتى الصُعُد: العقلية والنفسية والجسدية. ولعلّ الربط بين السن القانونية (١٨) وبين المراهقة المتأخرة، يلقي بعض الضوء على فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة.

اما المشرّع الاسلامي، فقد أشار الى فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة، متمثلة في السن

القانونية التي يتبناها الارضيون في تحمّل المسؤولية ، أشار اليها بقوله(ع) :

« لا يزال العقل والحمق يتغالبان على الرجل ، الى ثماني عشرة سنة ، فاذا بلغها : غلب عليه أكثرهما فيه »[1] .

ان الاشارة الى الثامنة عشرة بالنسبة للمهارة العقلية الذكاء والحماقة ، تدلنا على ان هذه الجزئية من مرحلة المراهقة ، لها أهميتها النمائية بحيث تجعل نهاية لعمليات النمو العقلي . ولعل لهذا السبب ـ مثلما قلنا ـ كان البحث الارضي يتجه الى جعلها بداية تحمل المسؤولية .

بيد ان المشرّع الاسلامي ، لم يحدد الا البلوغ بداية تحمّل المسؤولية كما لحظنا ، لبداهة ان (التميين) لا يتطلب الا القدر الذي يسمح بمعرفة الخير والشرّ ، دون ان يقترن ذلك بضرورة الوصول الى قمة المهارة العقلية .

والمهم ان المشرّع الاسلامي حينما يتجاوز ظاهرة الربط بين البلوغ والاضطلاع بالمسؤولية ، انما يتقدّم بتحديد مراحل النماء العقلي من حيث درجة المهارة بداية ونهاية .

ومما لا شك فيه ، ان النماء العقلي لا يتم منفصلاً عن المهارات الحركية ، كما لا يتم منفصلاً عن التجارب التي تحفل البيئة بها . وتبعاً لهذا ، فان تحديد أية مرحلة نمائية يتم وفق معيارين : أحدهما ، المعيار العام فيما يشكل القاعدة . والآخر : المعيار الخاص ، فيما يقترن بالمؤشرات الخارجية ومساهمتها في عملية النمو.

والاشارة الى سن (الثماني عشرة ١٨) يشكّل ـ فيما يبدو ـ قاعدة عامة . وهي ـ وان كانت في معرض المقارنة بين الذكاء والحماقة ، الا انها مؤشر واضح الى ان ثمة مهارة عقلية تستقر عند قوتها وانخفاضها .

ولكن : هل يعني ذلك ان (١٨) هي المحُدّد النهائي للنمو العقلي ، في نظر المشرّع الاسلامي ؟ .

ان الاجابة على هذا السؤال ، ستتبلور عندما نتابع وجهة النظر الاسلامية في عمليات النمو لهذه المرحلة (المراهقة) وسائر المراحل الراشدة لدى الشخصية .

وأول ما يواجهنا من ذلك هو : تحديد المراهقة بسن الحادية والعشرين (٢١) . فقد لحظنا

النصوص الاسلامية وكلّها تشير الى ان هذه المرحلة هي (سبع سنوات)، وان المرحلة الاولى من الطفولة (سبع سنوات) أيضاً، وان المرحلة المتأخرة منها هي (سبع سنوات) بدورها، فيما يتم المجموع بواحد وعشرين عاماً.

وهذا يعني ان الـ(٢١) عاماً، يتميز بمهارة عقلية خاصة، ما دام هذا التحديد مرتبطاً بعملية التربية وامكاناتها في التأثير على الفرد تماماً كما كانت مراحل اسبع و(١٤) سنة متميزة بمهارة خاصة أيضاً.

هنا يمكن القول الى ان وجود مراحل متميزة للنمو العقلي، انما تعد مؤشراً لامكانيات الانتقال من مرحلة الى أخرى، دون ان يعني ذلك: توقف النمو مثلاً، أو دون ان يعني ذلك: عدم وجود مراحل اخرى من النماء تشق طريقها في منحى آخر من منحنيات النمو.

وتبعاً لهذه الحقيقة، يمكننا ان نتعرف على جملة من منحنيات النمو العقلي، ومنها: النمو الذي يقف عند الثامنة والعشرين (٢٨) من العمر. وفي هذا يقول الامام علي (ع):

«يثغر الصبي لسبع، و يؤمر بالصلاة لتسع. و يفرق بينهم في المضاجع لعشر. ومنتهى طوله لاحدى وعشرين. ومنتهى عقله لثمان وعشرين: الا التجارب»[1].

ففي ضوء هذا النص، وربطه بالنصوص السابقة، نستخلص ان ثمة مراحل اربعاً تبدأ من البلوغ فصاعداً، متمثلة في: (١٤، ١٨، ٢١، ٢٨).

ومما لا شك فيه ان لكل مرحلة من المراحل الاربع، خصيصة نمائية، يمكن استخلاصها من خلال الربط بين المرحلة ونمط المهارة المقترنة بها. فالعام الرابع عشر يقترن مع البلوغ الجنسي، والثامن عشر يقترن مع درجة الذكاء والحماقة، والحادي والعشرون يقترن مع الجسم من حيث نهاية الطول. والثامن والعشرون: يشكل المهارة العقلية في نهايتها غير مقترنة بالمهارات الاخرى.

ونحن اذا عدنا الى البحوث الارضية وتجاربها المختلفة في هذا الميدان، لم نجد تحديداً حاسماً لهذه الظاهرة، بل نجد تضارباً ملحوظاً بين وجهات النظر.

---

(١) الوسائل، باب (٧٤) حديث (٥) أحكام الاولاد.

ان بعض الباحثين يحدد النماء العقلي عند (١٦) عاماً . والثاني عند (١٩) عاماً . والثالث عند (٢٢) عاماً . والرابع عند (٢٣) عاماً بل ان البعض يجده مستمراً خلال العقد الثالث بأكمله : أي عند التحديد الذي قرره الامام علي (ع) .

ومع هذا التفاوت لدى الابحاث الارضية ، لا يمكن الركون الى أي تحديد حاسم في هذا الصدد .

بيد ان المشرّع الاسلامي قد حسم الموقف ــ كما لحظنا ــ حينما جزأ مرحلة الرشد ــ من حيث النماء العقلي ــ الى المنحنيات المختلفة من النمو وصلتها بسائر المهارات الحركية : بحيث يمكننا القول الى ان نهاية النماء العقلي من حيث استقلاله عن سائر المهارات ، انما يتم عند (الثامنة والعشرين) من العمر .

هنا نتساءل من جديد : هل المشرّع الاسلامي عندما حدد النمو العقلي لدى الشخصية في الثامنة والعشرين ، ... انما جعله نهاية لاي نماء عقلي ؟ أم ان ثمة مراحل ــ بعد هذا السن ــ خاضعة بدورها لنمو ــ ولو من نمط آخر ــ بحيث يقترن مع مهارات أو تجارب تحدد درجة النمو في هذا الصدد ؟ .

ان النص الذي تقدم الحديث عنه ــ أي : النص الذي قدمه الامام علي (ع) وحدد فيه الثامنة والعشرين نهاية للنماء العقلي ، ... هذا التحديد قد استثنى منه الامام (ع) : التجارب ــ ، حيث قال الامام علي (ع) : الا التجارب . وهذا يعني ان ثمة مهارات عقلية ترتبط بطبيعة التجارب التي يخبرها الفرد .

ومما لا شك فيه ان التجارب ــ من حيث وفرتها أو ضآلتها ــ تساهم في اذكاء المهارة العقلية . وبحوث الارض طالما تشير الى هذه الحقيقة : وبخاصة تلك الاتجاهات التي تشدد في تعريف الذكاء على البيئة .

بيد ان الامام علياً (ع) حينما اشار الى البيئة انما عني من ذلك : تجسيد المهارة العقلية في (سلوك) ، وليس من حيث النماء الوراثي الذي يتحدد في الثامنة والعشرين : بغض النظر عن المحيط وعدمه : كلما في الامر ، ان المحيط يترجم القدرات العقلية الى (فعل) .

خارجاً عما تقدم ، هل ان التجارب وحدها ، تساهم في تجسيد المهارة العقلية ، أم ان

ثمة مهارات عقلية تشق طريقها لدى الشخصية : من حيث صلتها ــ ليس بالتجارب ــ بل من حيث صلتها بسائر المهارات الجسمية .

هذا السؤال يمكننا ان نجيب عليه ، اذا اخذنا بنظر الاعتبار ، ان المشرّع الاسلامي يحدد جملة من مراحل النضج العقلي بعد الثامنة والعشرين ، منها :

١ ــ مرحلة الثالثة والثلاثين (٣٣) . و

٢ ــ مرحلة الخامسة والثلاثين (٣٥) . و

٣ ــ مرحلة الاربعين (٤٠) . و

٤ ــ مرحلة الخامسة والستين (٦٥) .

ان الاشارة الى هذه المراحل ، تقترن بعملية (النضج) العقلي ، وليس بعملية النماء . فالنمو يقف عند الثامنة والعشرين . اما النضج فانه يقترن ــ بطبيعة الحال ــ مع تقدم العمر من جانب ، وغنى التجارب والخبرات من جانب ثان ، بما يصاحب ذلك من التماسك والرصانة في الاستجابة لظواهر الحياة .

من هنا يمكننا القول الى ان التحديدات التي رسمها المشرّع الاسلامي ــ بعد الثامنة والعشرين ــ انما تمثل مراحل النضج لا النماء ــ : وبكلمة أخرى : تمثل النضج النفسي من حيث تماسك الاستجابة ورصانتها .

وتبعاً لذلك ، نجد ان النصوص التي تتناول امثلة هذه المراحل ، انما تربط بينها وبين النضج في دلالته المذكورة .

وفي ضوء هذا ، يمكننا أن نفسّر قوله (ع) مثلاً :

« اذا بلغ العبد ثلاثاً وثلاثين ، فقد بلغ اشده . واذا بلغ اربعين سنة فقد انتهى الى منتهاه ... » [1] .

ومن الواضح ، ان بلوغ الفرد اشده (من حيث النضج الجنسي) قد حدده الامام (ع) في نص آخر في (١٣) عاماً أو في الاحتلام كما سبق التفصيل في ذلك . وهذا يعني ان بلوغ

(١) الوسائل ، باب (٩٧) حديث (٧) جهاد النفس .

الثالثة والثلاثين انما هو اشد الشخصية من حيث نضجها العقلي والنفسي ، وليس من حيث النماء .

والامر ذاته ، فيما يتصل بالاربعين : حيث يتم النضج في اعلى درجاته .

والنصوص الاسلامية التي تطالب الفرد بمحاسبة نفسه عند الاربعين ، والاقلاع عن مقارنة الذنب ... هذه النصوص تلقى انارة كاملة على مفهوم (النضج) الذي حددناه في هذا الصدد .

ويمكننا ، ايضاً أن نفسر النص التالي في ضوء الدلالة المذكورة .

يقول (ع) :

«يزيد عقل الرجل بعد الاربعين الى خمسين وستين ، ثم ينقص عقله بعد ذلك» [1] .

فالزيادة في هذا النص ــ تعني (النضج) وليس (النماء) ... ومع ان النص يقابل بين الزيادة والنقصان ، الا اننا ينبغي الا نستخلص من ذلك ان الزيادة تعني النماء العقلي مقابلاً للنقصان الذي يلحق الشخصية في شيخوختها .

بل ان النقصان ــ في واقعه ــ يمثل خفوت سائر المهارات في السن المذكورة ، شأنه في ذلك : شأن سائر القوى الجسدية التي تتحدد في مرحلة خاصة : كالطول الذي يتحدد في الحادية والعشرين مثلاً ممتداً الى مراحل معينة ، حتى يبدأ بالتقوض : مقترناً بذلك مع خفوت قوى الفرد بكاملها مع الشيخوخة .

خلاصة الفصل :

بعامة ، تظل مرحلة الطفولة الاولى (من ١ الى ٧) ، عديمة الاثر في عملية التنشئة : الا في نطاق محدد يبدأ من السنة الثالثة وفق تفصيل تنتظمه مراحل ست من النماء ، وقفنا عليها .

وأما الطفولة الثانية ، فتعد ذات أهمية بالغة المدى ــ كما قلنا ــ وتبعاً لهذه الاهمية ،

(١) البحار ، صفحة (١٣١) جلد اول ، العقل والجهاد .

فان المعنيين بشؤون التربية والتعليم ، ينبغي ان يوجهوا بالغ عنايتهم ليس الى تنمية المهارات العقلية (القراءة والكتابة) فحسب ، بل الى تنمية المهارات النفسية والاجتماعية أيضاً: كأن تخصص (مواد) تطبيقية لهذا الغرض من نحو تدريب الاطفال على الثقة بالنفس، والشجاعة ، ومواجهة الغرباء ، والتحدث في المجتمعات العامة وما الى ذلك .

ان ما يقال في مرحلة التعليم الابتدائي ، يمكن ان نقوله في مرحلة التعليم الثانوي أيضاً، بل حتى في المرحلة الجامعية : في سنواتها الاولى ، أي طوال سنوات المراهقة السبع .

فالملاحظة ان المشرّع الاسلامي ــ ومثله علماء النفس والتربية ــ يجعل من مرحلة (المراهقة) ، امتداداً لمرحلتي الطفولة : من حيث خضوعها للتدريب والتعلم بعامة .

ان فترة المراهقة كما تقدم نظراً لتميزها بالاضطراب و بعدم الثبات ، بسبب من طابعها الانتقالي من الطفولة الى الرشد ، تفتقر بدورها الى قدر من التعلّم يتناسب وحالة عدم الثبات فيها .

من هنا جعلها المشرّع الاسلامي امتداداً للمرحلة السابقة ، بالرغم من ان (المراهق) يتحمل مسؤولية سلوكية كاملة : من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب الآخروي على سلوكه .

ولكن مع ذلك ، فانه بحاجة الى التدريب حتى يستكمل أي نقص تربوي لم تتح فرصة الطفولة الثانية . ففي نص تربوي سبق ان عرضناه ، قال الامام الصادق(ع) :

« الغلام يلعب سبع سنين ، و يتعلّم الكتاب سبع سنين ، و يتعلّم الحلال والحرام سبع سنين » .

فالسبع سنوات الاخيرة ، أي من (١٤ الى ٢١) وهي سنوات المراهقة ، تجسد بداية مرحلة البلوغ التي يتحمل المراهق فيها مسؤولية سلوكه : من ممارسة الواجب وترك المحرم ، ... ولكن مع ذلك ، يطالبنا الامام(ع) بأن نعلّم المراهق : الحلال والحرام في هذه المرحلة . مع العلم : ان المفروض ان يكون الفرد قد تعلّم الحلال والحرام من اول سنة (١٤) أي : أول بلوغه ، فما معنى ان يطالب بتعلّم الحلال والحرام طوال سبع سنوات ؟

الجواب هو: ان المقصود من تعلم الحلال والحرام هو: التأكيد على أهمية هذه المرحلة

المضطربة، وامكاناتها في تعديل السلوك، وعدها فرصة أخيرة لعمليات التدريب على السلوك العبادي.

وقد أشارت النصوص الاسلامية بوضوح الى الطابع غير المستقل لدى شخصية المراهق. فالنبي (ص) كما لحظنا قد شبه الطفل في مرحلته الاولى، وهي مرحلة (اللعب) (من ١ الى ٧) شبهه بـ (السيد). وشبهه في مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) بـ (العبد) أما في المرحلة الثالثة، فقد شبهه (بالوزير).

لنقرأ النص من جديد:

«الولد سيد سبع سنين. وعبد سبع سنين. ووزير سبع سنين».

ومن الواضح، ان (الوزير) يختلف عن رئيس الدولة مثلاً كما قلنا بانه لا يملك صلاحيات كاملة في تسيير أمور الدولة، كما يختلف عن المواطن الاهلي بتملكه صلاحية رسمية في ممارسة شؤون الدولة: ولكنها في نطاق محدد. وهذا يعني ان المراهق يجمع بين استقلال الشخصية وعدمه... انه مستقل ولكنه استقلال ناقص.

ومن هنا يفتقر الى مزيد من التدريب حتى يسد النقص، و يستكمل استقلال شخصيته. واذا كان الامر كذلك: حينئذ لا بد من متابعة تدريبه على تعلم السلوك الصائب على نحو ما نبذله من التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة. نفهم هذا بشكل واضح، حينما نتابع الوثيقة التربوية التي قدمها النبي (ص) حيث أضاف قائلاً: «فإن رضيت خلائقه لاحدى وعشرين سنة: والّا ضرب على جنبيه، فقد اعذرت الى الله».

وهذا يعني ان نهاية المراهقة، تمثّل: (نهاية) لامكانات التدريب، أي: انها تتمتع بامكانات تطبيع الفرد على السلوك الصائب، بحيث اذا فشلت التربية في تدريبه (في سن ٢١) على السلوك الجيد، حينئذ يكون ولي أمره معذوراً امام الله أي، ان نهاية التدريب، تتم مع نهاية مرحلة (المراهقة)، وتنتهي بذلك مسؤولية ولي أمره.

ونخلص من هذا كله، الى ان المعنيين بشؤون التربية الاسلامية، ينبغي ألا يهملوا ايضاً مراحل الدراسة الثانوية والجامعية التي تستغرق سنوات (المراهقة) السبع، وألا يكتفوا فيها بتعليم المهارة (المعرفية) للطالب، بل يضيفون اليها، تعليم السلوك بعامة أيضاً. على نحو

ما قلناه عن مرحلة التعليم الابتدائي : فما دامت (المراهقة) ذات امكان على تعلّم السلوك ،
يماثل امكانات الطفولة : حينئذ يتعين على مسؤولي التربية ملاحظة هذا الجانب ، والتشدد
على (تعديل) أي سلوك : لم تستطع مرحلة الطفولة أن تعدل منه .

من جديد ...

نلفت انتباه المشتغلين في حقل التربية والتعليم الى ملاحظة هذا الجانب ، والعناية به
بنفس العناية التي يولونها حيال (المعرفة) ، وأعني به : تخصيص الحصص العلمية لتعلم
السلوك النفسي والاجتماعي ، في كل مراحل التعليم الابتدائي .

كما نلفت انتباه الابوين ، وأولياء امور الاطفال والمراهقين بعامة ، الى مراعاة هذا
الجانب ، واستثمار مرحلة الطفولة المتأخرة (من ٧ الى ١٤) والمراهقة (من ١٤ الى ٢١) ، في
التدريب على السلوك الاسلامي في مختلف الصُعُد ، حتى يختزلوا أمامهم متاعب المرحلة
الراشدة بما يواكبها من بيئة تعجّ بالمثيرات والاحباط وما يجرّانه من صراع وتمزّق
وانحراف ...

«الباب الثالث»

«الاصول النفسية وتصنيفها»

«الفصل الأول»

«التصنيفات المتنوعة للسلوك»

لحظنا (في الحقل الاول من هذه الدراسة) ان التصور الاسلامي للسلوك، قائم على أساس ثنائي: (العقل والشهوة)، وان الأول منهما يجسّد السلوك الملتزم بمباديء الله تعالى والآخر يجسد السلوك غير الملتزم، مما يعني هذا ان التصنيف العام للاصول النفسية السلوك، انما يتحدد في نمطين رئيسين يجسد أحدهما ما هو ايجابي من السلوك، والآخر ما هو سلبي من السلوك.

علم النفس الارضي بدوره، يصنّف السلوك الى ما هو ايجابي وما هو سلبي ايضاً. أما ما هو سلبي فيطلق البحث الارضي عليه اسم (المرض) أو الشذوذ وهو قسمان: العصاب والذهان.

فالعصاب يجسد نوعاً من الاضطراب لدى الشخصية مصحوباً بقدر من التوتر أو من الممكن الا يصحبه التوتر في اعراض خاصة، مع احتفاظ الشخصية بـ(وعيها) للواقع، أي تمييزها للظواهر وفرزها لما هو (واقعي) منها وما هو (خيالي) أو (وهمي) من الظواهر المذكورة.

وأما (الذهان) فهو اضطراب خطير يصيب الشخصية بحيث يغيم معه وعي الشخصية بواقعها الشاذ ويختلط لديها عالم الحقائق بالاوهام، أي انها لا تحتفظ بسلامة القوى العقلية لديها. ومثاله الجنون بكل أشكاله ... ويمكن ان يلحق بهذا الجانب مرض (التخلف العقلي) مثل البلاهة والعته ونحوهما، حيث يفرد الباحثون هذا المرض ضمن حقل مستقل عن الذهان، ...

المهم ان كلاً من التصور الاسلامي والأرضي يصنف السلوك الى قسمين: الشاذ والسويّ، كل ما في الأمر ان البحث الارضي يحصر ذلك في نطاق التجربة الدنيوية المنعزلة عن السماء ومبادئها، بينما يتجاوز الاسلام ذلك الى تصوّر اشد سعة وشمولاً بحيث يمتد الى المفهوم (العبادي) أيضاً. فاذا كان البحث الارضي يحدد السلوك الشاذ في الاضطراب العقلي والنفسي فحسب، فان التصوّر الاسلامي يضيف الى ذلك: الاضطراب (الفكري) ايضاً، أي: يضع كلاً من (الكفر) و(المعصية) في قائمة السلوك الشاذ أيضاً الى جانب الاضطراب العقلي والنفسي... وبكلمة جديدة: ان كلاً من التصور الارضي والاسلامي متفقان على ان الاضطراب العقلي (مثل هوس المرح والاكتئاب) ينتسب الى الشذوذ، كما يتفقان على ان الاضطراب النفسي (مثل الوسواس) ينتسب الى الشذوذ أيضاً، الا انهما يفترقان في (الاضطراب الفكري) حيث ينسج علماء النفس صمتاً كاملاً حيال هذا الجانب، بينا يشدّد الاسلام عليه كل التشدد بالنحو الذي سنقف عليه لاحقاً.

والآن في ضوء هذا التحدد المذكور لدلالة الشذوذ والسوية، نتجه الى تحديد مفردات كل منهما، أي: الى التصنيف الذي يتناول أشكال السلوك الشاذ أو السلوك السويّ، ونبدأ بالتصنيف الارضي لهما.

أ ـ التصنيف الارضي للسلوك:

ان كلاً من (علم النفس المرضي) و(علم النفس السويّ) يتكفلان بتحديد مفردات السلوك وتصنيفها. بيد ان الملاحظ أن الاول منهما في الغالب هو الذي يستأثر باهتمام علماء النفس: أي: ان (الشذوذ) في الغالب يشكل المادة التي يحوم عليها نشاط الباحثين.

وطبيعي، فان تحديد أصناف الشذوذ ينطوي ضمناً على فهم ما يضادها من مباديء (السوية)، وتبعاً لذلك تنتفي الحاجة الى الحديث عن أصناف السلوك السويّ.

الا أننا مع ذلك نواجه عناية الباحثين حيال التعريف بمباديء السلوك السويّ أمراً لافتاً للنظر. وبخاصة في البحث المتصل بسمات الشخصية، وما يصاحب ذلك من اللجوء الى

(الاقيسة) و(الاختبارات) التي تروز الشخصية من حيث الموازنة بين السمات المرضية والسوية لديها .

وبعامة ، يمكننا أن نذهب الى أن تصنيف السلوك (من حيث مفرداته المتنوعة) يأخذ لدى الباحثين عدة مستويات ، منها ما يتصل بالذهان ، فيما لا نُعنى به الا نادراً ومنها ما يتصل بالعصاب ، حيث يمكن تصنيفها الى مستويات متنوعة ، منها :

١ ــ التصنيف العام للامراض النفسية (العصاب) .

وتصنف ــ عادة ــ الى :

عصاب القلق ، عصاب الكآبة ، عصاب الخوف ، الهستيريا ، النوراستينيا ، الحصر القهري ، الوسواس .

ويلاحظ : ان هذا التصنيف يتناول أمراضاً بأعيانها تتصل بـ(توتّر) عام يصيب الشخصية . وهذا التوتر قد يكون (قلقاً) غير عادي ، تصحبه حساسية ومخاوف لا مبرر لها .

وقد يكون (كآبة) يصحبها احساس بالعجز واليأس وفقدان الثقة . وقد يكون (خوفاً) غير عادي ، من المرتفعات والمياه والدماء والنيران وسواها .

وقد يكون (حصراً) قهرياً يجد المريض نفسه ــ من خلاله ــ مرغماً على ممارسة أفعال أو ألفاظ أو أفكار مؤلمة لا يستطيع مقاومتها .

وهكذا سائر الامراض التي تقدم ذكرها . وواضح ، ان مثل هذا التصنيف يتناول الشخصية من حيث اختلال جهازها الوظيفي وتعطل أحد أجزائه عن وظيفته الاعتيادية .

٢ ــ التصنيف العام لفعليات الدفاع :

وهذا التصنيف يتناول مجموعة ما يسمى بـ(حيل الدفاع) حيث تشكل هذه الفعاليات جملة من الاعراض التي تسم المرضى الذين يضمهم التصنيف السالف . بيد أنه يمكن أن يسمَ طابعاً مرضياً تستخدمه الشخصية (بنحو لا شعوري) لازاحة توتراتها . كما يمكن ان تصبح هذه الفعاليات في نظر البعض ذا طابع عادي : اذا كان استخدامه بنحو غير مفرط . ولعل فعّاليّة ما يسمّى بـ(التصعيد) تظل ذات طابع سويّ حيث يتصاعد المريض بخبراته المؤلمة الى نشاط مفيد مثل الفن والاصلاح ونحوهما .

ومن هذه الحيل :

١ ــ الاسقاط : وهو الصاق عيوب المريض بالآخرين ، مثل البخيل الذي لا يعي مصدر شذوذه ، فيسقطه على الآخرين ، و يتهمهم بالبخل .

٢ ــ التسويغ : وهو محاولة ايجاد العذر للسلوك المعيب . مثل : الفاشل في الاختبار المدرسي ، يسوغه بأنه ناجم من انشغاله ببعض الظروف الطارئة ، أو عدم أهمية الاختبار.

٣ ــ النكوص : وهو الارتداد الى سلوك الطفولة في حالة مواجهة الاحباطات المختلفة ، مثل : اجتلاب العطف ، أو البكاء ، أو ... الخ وهكذا سائر الحيل الدفاعية .

١ ــ التصنيف العام للامزجة :

وهو يتناول أشكال الامزجة للادميين : من حيث صلتها ببنية الشخصية ، مثل : التصنيف الاغريقي المعروف للامزجة الاربعة : الدموي ، الصفراوي ، البلغمي، السوداوي . وكالتصنيف الحديث لاشكال ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية [١] : يحاول الباحثون من خلالها ايجاد الصلة بين التركيب الجسمي والمزاج : وهذا من نحو ايجاد الصلة مثلاً بين (الشكل الجسمي للبدين) ، و بين ميل صاحبه الى الانطواء ، الكآبة ، ... وهكذا .

وواضح ، ان مثل هذا التصنيف للامزجة ، يتناول نمطي السلوك (العصابي والسويّ أيضاً) . الا انه في حالات الاختلال العقلي أو النفسي : يربط الباحثون بين الامزجة المذكورة و بين أمراض العصاب التي تقدم ذكرها في التصنيف الاسبق ، و بين أمراض الذهان أيضاً .

٢ ــ التصنيف العام للسمات :

وهذا التصنيف يتضمن مجموعة من السمات يختلف الباحثون في تحديدها من واحد لآخر : ومن أمثلة ذلك : تصنيف (اولبورت) الثلاثي لسمات الشخصية. لسمات

---

(١) انظر تصنيفات (كرتشمر) و (شلدون) و (بافلوف) وسواهم .

الشخصية: سمة رئيسية تطبع مجمل سلوك الشخصية وسمات مركزية ما بين (٥ ـــ ١٠) ثم سمات ثانوية متنوعة.

وتصنيف (كاتيل) لسمات الشخصية العامة ما بين (٥ ـــ ٢٥).

مثل: السيطرة وضدها الخضوع.

مثل: الشجاعة وضدها الجبن.

مثل: المرح وضده الاكتئاب الخ. حيث تتضمن هذه الامثلة من التصنيف سمة (المرض) مقابل (السواء) كما هو واضح.

وهناك تصنيف آخر يتناول (امراض الشخصية) وهي أمراض ذات طابع (لا اخلاقي أو لا اجتماعي) من نحو الانحرافات الجنسية والادمان على الكحول ونحوهما من الممارسات التي لا تشير ـــ في نظر بعض علماء النفس ـــ الى وجود اضطراب عقلي أو نفسي لدى صاحبها بقدر ما تشير الى سمة (الانحراف) عن الاعراف الاجتماعية أي عدم الالتزام بمعايير الثواب والعقاب الاجتماعيين وعدم الاحساس بالمسؤولية الخ...

وهناك: التصنيف العام لمجمل السلوك: وهذا التصنيف يتضمن قوائم بالسلوك في مختلف مستوياته: سواء أكان السلوك انفعالاً أو مزاجاً أو خلقاً. وتتناول عادة من خلال التقابل بين ما هو شاذ أو سويّ من السلوك، كما تتناول من حيث تداخل بعضها مع الآخر، أو ما هو رئيسي أو فرعي. و يدخل ضمن ذلك: بعض التصنيفات المتصلة بالمزاج والسمات.

و بعامة، إنّ هدفنا من هذا العرض العابر لبعض التصنيفات، ان نخلص منها الى التصنيف الاسلامي للسلوك وملاحظة تصوّره لمفرداته السوية والشاذة من خلال المقارنة بينه و بين البحث الارضي.

ب ـــ التصنيف الاسلامي للسلوك:

ان التصنيف الاسلامي للسلوك يُخضع كلاً من مفهومات السويّة والشذوذ الى ما لحظناه في البحث الارضي، الا انه يتجاوز ذلك الى مستويين آخرين من التصنيف هما

تصنيف السلوك (من الزاوية الفكرية ـ أي الموقف الفلسفي من الحياة)، ثم تصنيفه من الزاوية (النفسية ـ الفكرية) أي (وحدة السلوك النفسي والفكري) بمعنى انه لا يفصل بين ما هو (نفسي) وبين ما هو (فكري) بل يربط بين الامراض النفسية وبين الكفر أو المعصية، كما يربط بين ما هو (سويّ) وبين (الايمان)...

ان هذا التصنيف الاخير (اي وحدة السلوك النفسي والفكري) يظل هو الطابع المميّز للتصور الاسلامي وافتراقه عن تصور علم النفس الأرضي.

ويحسن بنا ان نعرض لهذا الجانب أولاً:

وحدة السلوك النفسي والفكري:

لعل أبرز التصنيفات التي تتناول الصلة بين السلوكين: النفسي والفكري هو: التصنيف الذي وازن فيه الامام علي(ع) بين ثلاثة انماط رئيسة من السلوك هي:

١ ـ الكفر ٢ ـ النفاق ٣ ـ الايمان، حيث ربط بين هذه الانماط (الفكرية) من السلوك وبين انماط أو سمات (نفسية) مألوفة في معجم علم النفس الأرضي.

ففي نطاق السلوك الإول مثلاً (ونعني به: الكفر)، نجد ان تصنيف الامام(ع) يتحدد وفقاً لما يلي:

«بُنِيَ الكفر على أربع دعائم: الفسق، والغلو، والشك، والشبهة.

والفسق على أربع شعب، على: الجفاء، والعمى، والغفلة، والعتو.

والغلو: على أربع شعب، على: التعمق بالرأي، والتنازع فيه، والزيغ، والشقاق: فمن تعمق لم ينب الى الحق، ولم يزدد الا غرقاً في الغمرات، ولم تَنْحَسِر عنه فتنة الا غشيته أُخرى، ومن نازع في الرأي وخاصم: شهر بالحمق من طول اللجاج الخ.

والشك: على أربع شعب، على: المرية، والهول، والتردد، والاستسلام.

والشبهة على أربع شعب، على: اعجاب بالزينة، وتسويل النفس، وتأويل العوج، ولبس الحق بالباطل» [1].

(١) تحف العقول، صفحة (١١١) ـ المكتبة الحيدرية.

ان هذا النص يتضمن ، عشرين نمطاً من السلوك : تنتسب غالبيتها الى (المرض)
و(العصاب) بمعناها الارضي فـ(الغلظة) في الطبع مثلاً و(الفظاضة) في الخلق ، و(الخرق)
في التعامل ، وعدم الصلة والبر والرفق : كلها افصاح عن (الجفاء) الذي جعلهُ النصّ أول
سلوك من شعبة (الفسق) وأول دعامة من (الكفر) ، ... هذه الانماط من السلوك تظل ذات
طابع نفسي صرف ، ما دامت تتصل بالنزعة العدوانية (من غلظة وقسوة ونحوهما) ، فيما
تقف في أعلى السلم من افرازات العصاب .

أما الدعامة الثانية من (الكفر) فتتمثل في (الغلو) ، و يتفرّع عنها أنماط من السلوك
مثل (التعمق ، التنازع الخ) . وواضح ان (الغلو) بعامة هو: المبالغة في التعامل مع
الظواهر ، وتحميلها اكثر من الواقع ، بماتستتليه من (عناد) و(مخاصمة) ودخول الى عوالم
الوهم ، والتداعي المريض في الاستجابة (لم تنحسر عنه فتنة الا غشيته أخرى) ، ... هذه
الانماط من السلوك تعرفها لغة علم النفس المرضي بنحو واضح ، لا يحتاج الى التعقيب .

أمّا الدعامة الثالثة ، فتقوم على ظاهرة (الشك) . ولا حاجة أيضاً الى التعقيب على
(الشك) وانتسابه الواضح الى العصاب : في سريانه وراء عصاب القلق ، والحصر
والهستيريا ... الخ .

وأما الدعامة الاخيرة ، فهي : (الشبهة) ، وهي بدورها واضحة الصلة بالامراض
النفسية ، ما دامت لا تتعامل مع الظواهر بنحوها السليم ، بقدرما يتعامل المريض من خلال
ــ مع أوهامه (يتأول ، يتسول ، يُلابس الخ) دون أن يستبصر حقيقة سلوكه القائم على
رواسب قائمة ، غائبة عن وعيه .

اذن ، هذه القائمة المتضمنة عشرين نمطاً من السلوك ، تجسّد سمات مرضية ، يقرّها علم
النفس الارضي تماماً : مما يفسّر ــ بوضوح ان الشخصية (الكافرة ــ غير المؤمنة بالله)
تنطلق من أسس نفسية مريضة في سلوكها حيال السماء . ومن ثم ، يعني أن العصاب
النفسي والفكري ، يشكّلان (وحدة) لا انفصام لها .

وأما (النفاق) بصفته شطراً آخر من (الكفر) ، فينتسب بدوره الى أسس نفسية مريضة
في التعامل مع السماء .

فالنفاق بعامة، يعني: تقمص الشخصية وارتدائها قناعين مختلفين. ولا أدل على طابعها المرضي من انتسابها الى ما يسميه أحد علماء النفس بـ (الشخصية النفعية): وهي واحدة من أنماط أربعة يسمها الباحث المذكور (فروم) بسمات (الانتهازية) و(الحقد) و(التحايل) و(الغيرة). وهذه السمات لمطلق الانتهازي.

وقد قدّم الامام علي (ع)، وصفاً دقيقاً للنفاق، ضمّنه أيضاً عشرين (٢٠) نمطاً من السلوك تقوم على أُسس نفسية مريضة. واعتبرها خلفية للموقف الفلسفي من الكون متجسّداً في شخصية (المنافقين) الذين يرتدون قانعين في موقفهم من السماء.

ولنقرأ ما كتبه الامام علي (ع) في هذا الصدد: [١].

«النفاق على أربع دعائم، على: الهوى، والهوينا، والحفيظة، والطمع.

فالهوى، على أربع شعب، على: البغي، والعدوان، والشهوة، والطغيان.

والهوينا، على أربع شعب، على: الغيرة، والامل، والهيبة، والمماطلة.

والحفيظة على أربع شعب، على: الكبر، والفخر، والحمية، والعصبية.

والطمع، على أربع شعب، على: الفرح، والمرح، واللجاجة، والمكاثرة».

ان العصبية، والحميّة، والكبر، والمماطلة، والخيلاء، ... الخ، تعد أمثلة واضحة في حقل الامراض النفسية: مما يعني ان أي موقف (منافق) حيال رسالة السماء، انما يستند ـ في خلفياته ـ الى سمات الشخصية العصابية، وليست الشخصية السوية. و يعني ـ من ثم ـ ان العصاب الفكري والنفسي يشكّلان (وحدة) لا ينفصم أحدهما عن الآخر. على أن مما تجدر ملاحظته، ان الفارق بين العصابتين (الكفر والنفاق) إنما يستند الى الفارق بين نمطين من الاستجابة المريضة حيال الظواهر: فهناك استجابة مريضة تتصل باضطرابات التفكير مثل: العمى، والغفلة، والشك، والشبهة والالتباس وسواها من القائمة المتضمّنة أصول (الكفر)، ... يقابلها: الاستجابة المتصلة باضطرابات الاعماق، وهي الاستجابة (النفعية) التي تتعامل مع الظواهر بمقدار ما تحققه من اشباع مريض لحاجات (الذات)،

---

(١) نفس المصدر، صفحة (١١٢).

مثل اللعب واللهو والامل والاغترار، والتكبر، والفخر وسواها من أنماط السلوك التي تضمنتها قائمة (اصول النفاق).

من هنا ينبغي ان ندرك مدى الدقة التي انطوت عليه ملاحظة الامام علي (ع) في تفرقته لنمطي العصاب: الكفر والنفاق، (فالكافر) تنسحب اضطرابات تفكيره مع ظواهره العامة، على نمط (تفكيره) حيال السماء: (فالاعمى) لا يبصر حقائق الحياة، و(الغافل) تحتجزه غفلته من الاستبصار. و(الشاك) يمنعه الشّك من اليقين بالحقائق، و(المشتبه) يزرع ضباباً حولها، وهكذا... هذا التعامل مع الحقائق اليومية ينسحب على تعامل المريض مع (السماء) أيضاً، فنجده ينطلق من نفس (العمى) في عدم استبصاره بحقائق السماء، ومن نفس (الغفلة) عنها، ومن نفس (الشك) بها، ومن نفس (الشبهة) حيال حقائق السماء.

اذن: العمى، والغفلة، والشك، والشبهة وسواها من القائمة التي تضمّنت (٢٠) نمطاً من (اصول الكفر)، تظل تعبيراً عن اضطرابات (التفكير) بعامة، حيث تنسحب على اضطراب التفكير حيال السماء أيضاً: وتنقاد الشخصية في نهاية المطاف الى (الكفر).

فاذا اتجهنا الى (النفاق)، لحظنا ان الاصول النفسية له تنسحب بدورها على (النفاق العقائدي) من خلال التعامل (النفعي) مع الظواهر، ونُشدان الاشباع المريض لحاجات الذات.

من هنا، نجد ان الامام علياً (ع) لم يضمنها سمات (الكفر) (مع انهما مشتركان في سمات عامة لكل العصابين) بل ضمّنها ظواهر تتصل بالتعامل (النفعي) مع الاشياء، فالمريض الباحث عن الاشباع (النفعي) للذات، يظل يُعنَى بـ (الامل)، و(يغتر) بما حققه من اشباع، و(يتهيّب) من الاحباط و يتجه الى اشباع وهمي من خلال (التكبر) و(الفخر) و(التعصب) وسواها...

هذا النمط من التعامل (النفعي) المريض مع حقائق الحياة اليومية، ينسحب على تعامل المريض مع حقائق (السماء) أيضاً: فنجده حفاظاً على مكتسباته الاقتصادية والاجتماعية يعلن ــ ظاهراً ــ ايمانه بالسماء، لكنه (ينهزم) عند اعلان (الجهاد) مثلاً.

على اية حال، يعنينا ممّا تقدم، أن نشير الى ان الاتجاهات الفكرية (غير المرتبطة بالسماء) يظل في موقفها المذكور، ذات صلة بجذور مرضية: الاصل فيها، أن التعامل مع

وقائع الحياة التي تواجهها ، قد انسحبت على تعاملها مع السماء ، على نحو ما أوضحناه .

وهذا ما يفسّر لنا (وحدة) العصاب النفسي والفكري عبر واحد من التصنيف الذي يقدمه المشرّع لأنواع العصاب .

○ ○ ○ ○

إن أهمية التصنيف المذكور الى (أربعين) مفردة من أعراض (العصاب) ، تتمثل في عملية (الحصر) أولاً : أي عملية (ترقيمها) في عدد محدد من المفردات . وهذا العدد المحدد لم تتوفر عليه تصنيفات البحث الارضي بكل أشكالها .

وتتمثل أهميتها ثانياً في أنها تجسّد (أصولاً نفسية) عامة تغلّف الادميين كافة من حيث انتسابها الى أحد قطبي الشخصية (الشهوة أو الذات) من حيث اقتيادها الى الالتواء الفكري ، لا لأنها (مفردات) من السلوك الذي يميّز فرداً عن آخر .

إذن : كل انماط السلوك العصابي لا تخلو من إحدى استجابتين أو كلتيهما على النحو الذي حدده(ع) في التصنيفين المذكورين .

وهذا كله من حيث انشطار الاصول النفسية الى مجموعتين .

أما من حيث ترقيمها في (٤٠) مفردة ، فإن ذلك مفصح عن ان كل أنماط السلوك العصابي المتصل (بالموقف الفكري) . (أياً كان نمطها) لا يخلو من واحد أو أكثر من الاصول المذكور، انها تشكل (جذوراً) لها .

○ ○ ○ ○

هذا كله فيما يتصل بنمطي الشذوذ (الكفر والنفاق) . أما ما يتصل بالايمان ، فيمكننا ملاحظة الصلة بينه وبين مفردات السلوك (السويّ) على نفس المستويات التي لحظناها ، فقد قسمه (ع) على هذا النحو:

« الايمان على أربع دعائم : الصبر،اليقين، العدل،الجهاد:فالصبرعلى أربع شعب ، على : الشوق ، والشفق ، والزهد ، والترقّب » الخ ...

ففي هذا التقسيم الرباعي للايمان يجيء (الصبر) في مقدمة ذلك . علماً بان كل السلوك البشري قائم على دلالة (الصبر) بصفته : المفهوم المقابل لعملية (التأجيل)

للاشباع ، وهويشمل كل انواع التأجيل بغض النظر عن نمط الثقافة أو الموقف الفكري الذي يصدر الشخص عنه . والامر نفسه بالنسبة الى الدعامة الثانية (اليقين) حيث يجسد هذا المفهوم دلالة (التوازن الداخلي) للشخصية مقابل الشك والتردد ونحوهما من مظاهر الانشطار النفسي .

مقابل ذلك ، نجده لا يفصل هذه الاسس النفسية عن دلالاتها الفكرية : حيث وصل بين (الصبر) وبين مفردات السلوك العبادي مثل : الشوق ، والشفق ، والزهد الخ ، مما يفصح ذلك عن وحدة السلوك الفكري والنفسي أيضاً ...

o o o o

ان التصنيف المتقدم تضمن (٦٠) مفردة من السلوك تتفرع ضمن (١٢) مفردة رئيسة تحصر السلوك السويّ والشاذ فيها .

وهناك تصنيف آخر للسمات يتضمن مائة مفردة ادرجها (ص) تحت عنوان (العقل) حصر فيها ما هو (سويّ) من السلوك دون ان يعرض لما هو (شاذ) منه .

هذه السمات تنتظم في قائمة ذات عشر سمات رئيسة تتفرع كل واحدة منها عن الاخرى ، وتتضمن كل سمة : عشر مفردات من السلوك بهذا النحو :

« تتشعب من العقل : الحلم ، ومن الحلم : العلم ، ومن العلم : الرشد ، ومن الرشد : العفاف ، ومن العفاف : الصيانة ، ومن الصيانة : الحياء ، ومن الحياء : الرزانة ، ومن الرزانة : المداومة على الخير ، ومن المداومة على الخير : كراهية الشر ، ومن كراهية الشر : طاعة الناصح . فهذه عشرة أصناف من انواع الخير ، ولكل واحدة من هذه العشرة اصناف : عشرة انواع .

فاما الحلم ، فيتشعب منه : ركوب الجميل ، وصحبة الابرار ... الخ ...

وأما العلم : فيتشعب منه : الغنى وان كان فقيراً ، والجود وان كان بخيلاً ...

وأما الرشد ، فيتشعب منه : السداد والهدى والبر الخ ...

وأما العفاف ، فيتشعب منه : الرضا ... الخ »[1] .

(١) تحف العقول ، ص (١٦) .

الملاحظ في هذه القائمة ان السمات الرئيسة فيها هي (١٠) سمات تحوم جميعاً على ما هو (نفسي) من السلوك، وان ما يتفرع منها يجمع بين ما هو نفسي وما هو فكري على نحو ما لحظناه من التواشج بينهما في القائمة الأولى.

ο ο ο ο

وهناك تصنيف ثالث يجمع بدوره بين ما هو نفسي وفكري أيضاً، كما تنتظمه ايضاً مفردات رئيسة وفرعية، لكن وفق تصور آخر لعملية التصنيف.

القائمة تشتمل على (١٠٣) مفردة من السلوك المتصل بظاهرة (الايمان)، حيث تقرر هذه التوصية بان (الايمان) لا يستكمل الا بمائة وثلاث خصال تقوم على الأسس الخمسة التالية (فعل، عمل، نية، باطن، ظاهر).

يقول النص (وهو للامام عليّ (ع)):

«لا يكمل المؤمن ايمانه حتى يحتوي على مائة وثلاث خصال: فعل، وعمل، ونية، وباطن، وظاهر»...

بعد ذلك: تسرد التوصية مفردات نفسية مثل: الصدق، الحلم الخ، ومفردات فكرية تتصل بالسلوك العبادي.

وهناك تصنيفات أخرى لا تخضع السمات لرقم محدد، بل نسردها على نحو مرسل قد يصل بعضها الى اكثر من مائتين (٢٠٠) من نحو التوصية التي تسرد صفات (المؤمن)، وهي للامام علي (ع) أيضاً: «المؤمن هو: الكيّس، الفطن، بشره في وجهه، وحزنه في قلبه... لا حسود، لا حقود، لا وثاب الخ...»[1] حيث تجاوزت السمات مائتي مفردة تجمع بين ما هو نفسي وفكري...

الملاحظ في هذا التصنيف الأخير، ان بعض مفرداته: نماذج تطبيقية لسلوك رئيس نفسي أو فكري قد استدعاه سياق خاص دون ان يعني ذلك: حصراً للسلوك، وهو أمرٌ نلحظه حيناً في تصنيفات اخرى مصحوبة برقم أو غير مصحوبة بذلك، حيث يتطلب السياق سرد مفردات باعيانها دون غيرها من مفردات السلوك، وحيث يمكن لو قمنا بعملية

(١) المحجة البيضاء، ص (٣٥٨ ـ ٣٦٣) ـ طبعة جامعة المدرسين.

احصائية لها أن نصل بها الى آلاف المفردات، على نحو ما نألفه عند بعض علماء الشخصية ممن أتيح له ان يرصد آلافاً من السمات في نطاق التجربة الارضية...

وأياً كان، فان التصنيفات المتقدمة سواء كانت مصحوبة بعملية حصر لمفردات السلوك أو كانت على نحو الارسال، فانها تفترق عن تصنيف آخر للسلوك يتميز بكونه اولاً يحصر السلوك البشري العام في قائمة من السمات، يتميز وثانياً بكونه يقابل بين السلوك السوي والشاذ حيث يضع قبال كل سمة ايجابية ما يضادها على نحو ما نلحظه في التصنيفات الأرضية التي أشرنا اليها في مقدمة هذا الحقل...

و يتميز ثالثاً بكونه. مثل التصنيفات المتقدمة. يجمع بين ما هو نفسي وفكري.

التصنيف للامام الصادق(ع) ادرج خلاله (٧٥) مفردة من السلوك السوي مقابل السلوك المرضي مصطلحاً لهما اسم (العقل والجهل).

ويمكننا ملاحظة التصنيف المشار اليه على هذا النحو:

الايمان	الكفر
العدل	الجور
الطمع	اليأس
الرحمة	الغضب
العفة	التهتك
الرهبة	الجراة
الحلم	السفه
العفو	الحقد
الصبر	الجزع
التفكر	السهو
المواساة	المنع
الخضوع	التطاول
الصدق	الكذب
القنوع	الحرص
الاخلاص	الشوب

المعرفة	الانكار
الكتمان	الافشاء
البر	العقوق
التقية	الاذاعة
الحياء	الخلع
السهولة	الصعوبة
القوام	المكاثرة
السعادة	الشقاء
الالفة	الفرقة
التصديق	الجحود
الرضى	السخط
التوكّل	الحرص
العلم	الجهل
الزهد	الرغبة
التواضع	الكبر
الصمت	الهذر
الرقّة	القسوة
الصفح	الانتقام
الحفظ	النسيان
الوفاء	الغدر
السلامة	البلاء
الحق	الباطل
المهنة	البغي
الشهامة	البلادة
المداراة	المكاشفة
الجهاد	النكول
الحقيقة	الرياء
الانصاف	الحمية

القصد	العدوان
البركة	المحق
الحكمة	الهوى
التوبة	الاصرار
السخاء	البخل
المحافظة	التهاون
الرجاء	القنوط
الشكر	الكفران
الرأفة	الغرة
الفهم	الحمق
الرفق	الخرق
التؤدة	التسرع
الاستسلام	الاستكبار
اليقين	الشك
الغنى	الفقر
التعطف	القطيعة
الطاعة	المعصية
الحبّ	البغض
الاستغفار	الاغترار
الامانة	الخيانة
الدعاء	الاستنكاف
الفهم	الغباوة
سلامة الغيب	المماكرة
الصون	النميمة
المعروف	المنكر
النظافة	القذارة
الراحة	التعب
العافية	البلاء

الوقار	الخفة
الفرح	الحزن
النشاط	الكسل
الستر	التبرّج[١]

يلاحظ في القائمة المذكورة، انها تتناول أصولاً عامة للسلوك السويّ وما يقابله من السلوك الشاذ، ففي صعيد العصاب مثلاً نجد سمات من نحو: الحقد، القسوة، الانتقام، البغض، الخيانة، الغدر، المماكرة، النميمة، ... وهي جميعاً سمات لافتة لـ (الشخصية العدوانية).

كما ان سمات من نحو: الحزن، الشقاء، الجزع، السخط، اليأس، ... تظل طوابع للشخصية (المنطوية) و(المكبتة)، فضلاً عن أن سمات من نحو: الشك، الجحود، الانكار، النكول، ... تظل طابعاً للشخصية (القلقة)، وهكذا.

ولا يغب عن بالنا، ان بعض السمات التي وردت في القائمة المذكورة، تمثل سمات عقلية من نحو: الغباء، النسيان، الخ ...

المهم، ان هذه السمات (النفسية) وردت ضمن قائمة تتناول مطلق السلوك بضمنه: مفردات من السلوك العبادي من نحو: الايمان مقابل الكفر، والطاعة مقابل المعصية، والتوبة مقابل الاصرار، والدعاء مقابل الاستنكاف، الخ، وهذه المفردات العبادية العامة أقل بكثير (من حيث عددها) من السمات النفسية مما نستخلص من ذلك أمراً في غاية الأهمية ألا وهو: انّ الارتباط بين ما هو نفسي وما هو فكري لا ينحصر في مجرد الارتباط بل يتجاوزه الى حقيقة أخرى هي: ان الأساس الرئيس للسوية العبادية أو الفكرية يقوم على ما هو (نفسي) في الدرجة الاولى، وبالمقابل يمكن الذهاب أيضاً الى ان السوية النفسية لا تتحقق الا من خلال السوية الفكرية أيضاً، ونحن اذا ضمنا هذه القائمة المتضمنة (٧٥) مفردة من السلوك النفسي والفكري (والعقلي أيضاً: حيث وردت سمات الذكاء

(١) البحار صفحة (١١٠ ــ ١١١)، العقل والجهل.

وغيره ضمن هذه القائمة) الى القائمة الاولى التي صنّف الامام علي(ع) من خلالها السلوك الى (٦٠) مفردة، أمكننا أن نفسر ما سبق أن قلناه من أنّ التصوّر الاسلامي للسلوك قائم على الحقيقة الذاهبة الى ان الانحراف الفكري يستند الى الانحراف النفسي من جانب (كما لحظنا ذلك في قائمتي الكفر والنفاق)، والى ان هناك حدة ــ تترتب على المستند المذكور ــ بين السلوك النفسي والفكري من جانب آخر والآن: بعد ان عرضنا مجموعة من قوائم السلوك بنحوها المتقدم لا بد ان نتساءل عن السرّ الكامن وراء تصنيفها القائم بخاصة على ارقام محددة مثل قائمة الـ(٦٠) و(١٠٠) و(٧٥) مفردة، مضافاً الى كون البعض منها ينتظم في سمة رئيسة واخرى ثانوية وثالثة متداخلة، ثم ملاحظة ان ما يُعدّ سمة رئيسة في تصنيف ما نجده سمة فرعية في تصنيف آخر.

ان مثل هذا التفاوت في قوائم السلوك الاربع: ينطوي على دقة ملحوظة في تشخيص السمات دون أدنى شك. فالقائمة المتضمنة (٧٥) سمة متقابلة تظل هي المعيار العام لمطلق السمات بغض النظر عن كونها رئيسة أو ثانوية أو متداخلة، بمعنى انها تحصر مفهوم (السوية) و(المرض) في مفردات عامة بحيث أنّ انسلاخ احداها عن الشخصية يظل مؤشراً لنسبة معينة من الاضطراب أو السلامة.

أما القائمة المتضمنة (٦٠) مفردة فهي ليست في صدد الحصر العام للسمات بل في صدد تشخيص آخر للسلوك هو: شطره الى ما ينتسب الى الايمان والكفر من جانب، ثم شطر الأخير الى كفر ونفاق من جانب ثانٍ، ثم تبيين الجذور الرئيسة (وهي في غالبيتها جذور نفسية) لكل من الايمان والكفر والنفاق.

وأما قائمة الـ(١٠٠) مفردة من السلوك، فتتناول جانباً ثالثاً من تشخيص السلوك وهو: السلوك الايجابي: ليس من خلال الاحصاء العام لمفرداته بل من خلال ما هو رئيس منه وما هو فرعيّ منه، مضافاً الى ان ما هو رئيس منه، قد حصرته القائمة في سمات نفسية خالصة، ثم فرعت على ذلك مفردات عبادية ونفسية...

وأما القائمة المتضمنة (١٠٣) مفردة، فان تصنيفها عائد الى صعيد آخر من السلوك هو: تقسيمها الى عمل ونية وباطن وظاهر، حيث تندرج تلكم المفردات ضمن التقسيم

المذكور: مع ملاحظة ان ما هو مقرون بعمل دون نية، أو بنيّة دون عمل، أو بما هو ظاهر فحسب دون ما هو باطن: انما يسحب آثاره على الشخصية من حيث التقويم العبادي لها.

إذاً: التصنيفات الاربعة المشار اليها، يتجه كلٌ منها الى فرزٍ خاص من السلوك، مما يترتب على ذلك أن تأخذ كلّ سمة سياقها الخاص من حيث كونها سمة رئيسة حيناً، وثانوية حيناً آخر، ومتداخلة حيناً ثالثاً. فمثلاً يمكننا ملاحظة سمة (الحلم) الواردة في القوائم جميعاً، فيما وردت سمة رئيسة في قائمة الـ(١٠٠) مفردة، بل جاءت سمة متميزة بمفردها: حيث جعلتها القائمة سمةً تتفرع منها السمات الرئيسة والفرعية. ويمكن تفسير ذلك بان (الحلم) يتضمن دلالات كثيرة، منها: الصبر، ومنها: الصفح، ومنها: التؤدة... فاذا أخذنا بنظر الاعتبار ان هذه الممارسات هي عماد العمليات النفسية القائمة على مفهوم (التأجيل) الذي يشكل الشطر الآخر من السلوك الانساني العام فيما لحظنا ان السلوك قائم على شطرين هما: البحث عن الاشباع وممارسة تأجيل الاشباع في الآن ذاته، حينئذ يمكننا أن نتبين السرّ الكامن وراء جعل (الحلم): سمة تتفرع عنها سائر السمات النفسية في قائمة تتحدث عن مفهوم (العقل).

فاذا اتجهنا الى قائمة الـ(٦٠) مفردة فيما جعلت (الصبر) (وليس الحلم الذي يتفرع منه الصبر حسب قائمة (١٠٠)) واحداً من اركان (الايمان)، امكننا ان نعتبر ان الصبر في التصور العبادي على نمطين: الصبر على الطاعة والصبر على المعصية، لذلك جاء (الصبر) دون (الحلم) هو السمة الرئيسة ما دام الامر متصلاً بتشخيص (الايمان) فحسب مقابل الكفر والنفاق. من هنا أيضاً نجد ان (الحلم) الذي جعله التصنيف الاول (رئيساً) يجيء (فرعياً) في التصنيف الثاني، بل جعله (فرعاً) من سمة أخرى هي (العدل) نظراً لان العدل ممارسة متصلة بمفهوم (الطاعة) التي ترتبط بقضية (الايمان).

لكننا اذا اتجهنا الى القائمة الثالثة (٧٥)، لحظنا ان (الحلم) جاء سمة عامة ضمن القائمة المذكورة دون ان تتحدد في سمة عامة ضمن القائمة المذكورة دون ان تتحدد في سمة رئيسة أو فرعية: نظراً لان التصنيف المذكور ناظراً الى مطلق السمات المتقابلة وليس تشخيص جذورها أو تحديد مراكزها من الشخصية.

ان مـا يـعنينا مما تقدم ان نشير الى دقة الملاحظات العبادية لامثلة هذه التصنيفات التي توحّد بين لسلوك النفسي والفكري بالنحو الذي تحدثنا عنه .

٥ ٥ ٥ ٥

النـماذج المتقدمة من التصنيف تمثل أحد مستوياته الذي يصنف السلوك وفق التصو الاسلامي القائم على (وحدة) السلوك النفسي والفكري .

وهنـاك ــ كـما أشرنـا ــ مستويان آخران من التصنيف ، احدها يتناول السلوك من زاويته الفكرية فحسب : أي مفردات السلوك العبادي الصرف دون ان يربطه بالظواه النفسية،..والآخر يتناول السلوك من زاويته النفسية فحسب،دون ان يربطه بالظواهر الفكرية

ويمكننا بالنسبة للتصنيف الفكري أن نتبين نماذجه بوضوح في توصيات متنوعة من نح قوله(ع) : « الايمان أربعة اركان : الرضا بقضاء الله ، والتوكل على الله ، وتفويض الأم الى الله ، والتسليم لأمر الله » [1] .

ان امثلة هذا التصنيف يحصر السلوك في مفردات عبادية خالصة سواء أكانت متص بالتعامل الوجداني مع الله كما هو شأن التصنيف المتقدم للايمان متمثلاً في : الرضا والتوكل ، والتفويض ، والتسليم لله تعالى ... أو كان متصلاً بالتعامل الحركي من صلا وصيام ونحوهما ، أو كان متصلاً بالتعامل الاجتماعي بعامة في قضايا التملّك والجنس ونحوهما من ظواهر السلوك الملتزم عبادياً : مع ملاحظة ان امثلة هذا التصنيف تظل مرتبط بدلالاتها النفسية فيما نتحدث عنها في حينه .

وأمّا بالنسبة الى التصنيف النفسي الصرف للسلوك ، فيمكننا ان نتبين نماذجه أيضاً توصيات متنوعة تفرضها سياقات خاصة دون أن تأخذ الطابع الذي لحظناه في قوائم السلو الذي يوحّد بين ما هو نفسي وما هو فكري .

سرّ ذلك ، ان قوائم السلوك المشار اليها تكفلت بعملية التصنيف لما هو (نفسي) ضم الاحصاء العام لمفردات السلوك ، بصفة انّ التصوّر الاسلامي للسلوك لا يفصل بين ما

---

(١) الوسائل ، ب (٦) ح (٤) جهاد النفس .

نفسي وما هو فكري ، مما تنتفي معه ضرورة فرز السمات النفسية . كما انه حينما يصنف السمات الفكرية انما يصنفها مرتكنةً أساساً الى جذور نفسية كما لحظنا في قائمتي (٦٠) و(١٠٠) ، ويمكن القول بانه حتى في التصنيف الفكري الصرف مثل التصنيف الذاهب الى ان اركان (الايمان) أربعة ، انما ترتكن هذه المفردات (وهي : الرضا ، التوكل ، التفويض ، التسليم) الى أساس نفسي من نحو (الصبر) و (اليقين) ونحوهما من الأسس النفسية ...

من هنا يمكننا ان نفسر السر الكامن وراء غياب التصنيفات الشاملة لماسمات النفسية الصرف ، أو السمات الفكرية الصرف ، وحصر ذلك الشمول في التصنيفات العامة التي توحّد بين ما هو نفسي وفكري .

بيد ان ما تجدر الاشارة اليه ، ان المشرّع الاسلامي بالرغم من عدم فصله بين السمة النفسية والعبادية ، الا انه يُعني ـ في الآن ذاته ـ بطرح الظاهرة النفسية منعزلة عن مضمونها العبادي بهدف الافادة من ذلك في نطاق التجربة الدنيوية على نحو ما نلاحظه من التوصيات الاسلامية المتصلة بالطب الجسمي مثلاً حيث يفيد الاشخاص منها بغض النظر عن موقفهم الفكري من الكون ومبدعه . لذلك نجد في هذا الصعيد توصيات أو تصنيفات تتصل بالظواهر النفسية الصرف من نحو التصنيف الاسلامي للمزاج الى نمطين هما : المرح والاكتئاب ، حيث يقول الامام الصادق(ع) في احدى ملاحظاته العيادية عن التركيب الآدمي انه :

« اذا حلّت به الحرارة : أشِرَ و بَطِرَ وفَجَرَ واهتزّ و بذخ . واذا كانت باردة : اهتم وحزن واستكان وذبل ونسي وآيس »[1] .

ان هذه الملاحظة تجسد فيما يسميه علم النفس المرضي بسمة (المرح) مقابل (الاكتئاب) حيث يتصف المريض في الحالة الاولى بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة وما اليها ، وفي الحالة الثانية يتصف بالكآبة والبلادة والخمول و... الخ . وهو تصنيف يتناول

(١) تحف العقول / ص (٣٧٠) / الدار الاسلامية .

عادة أما ضمن تصنيف ثنائي للمزاج (الانطواء والانبساط) الدوريين : في حالات العصاب الشديد أو الذهان، كما يتناول ضمن تصنيفات عامة للسمات بضمنها : سمة المرح قبال الكآبة .

ويمكننا ملاحظة امثلة هذا التصنيف الذي يربط بين البنية الجسمية والمزاج (بنحو ما لحظناه في بحوث علم النفس الأرضي) في الملاحظة العيادية للامام الصادق(ع) أيضاً في قوله(ع) :

«خمسة خلقوا ناريّين : الطويل الذاهب، والقصير القميء والازرق بخضرة والزائد الناقص»[1]، فهذه الملاحظة تجسد فيما يسميه البحث الارضي بالشخصية الاهتياجية أو الاندفاعية مقابل الشخصية المتسمة بالهدوء، والنضج والرصانة، فيما ربطت الملاحظة الاسلامية المذكورة، بين التكوين الجسمي للشخصية وبين المزاج المشار اليه .

ان امثلة هذه التصنيفات أو الملاحظات العيادية فيما سنقف عليها لاحقاً، تشكل ما يمكن تسميته بالطرح (الوضعي) للظواهر النفسية : حيث يعرضها المشرع الاسلامي منعزلةً عن البعد (الفكري) أو (العبادي) لها، أي : حصر معطياتها في النطاق الدنيوي فحسب بغض النظر عن البعد الأخروي لها .

والمهم هو: ان التصوّر الاسلامي للسلوك ما دام قائماً على وحدة السلوك النفسي والفكري، حينئذ تنتفي الحاجة الى تصنيف أحاديّ (أي : التصنيف النفسي الصرف) الا في نطاق محدود يتناول بعض الأمزجة، أو السمات، أو الاعراض، أو الظواهر النفسية العامة، على نحو ما تعرض لها في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب .

○ ○ ○ ○

والآن، بعد ان وقفنا على التصنيف الاسلامي للسلوك، يحسن بنا أن نعرض لسمات الشخصية الاسلامية في ضوء التصنيف العام، أو قائمة السلوك المتضمنة (٧٥) سمة (للامام الصادق)[2]، بصفتها : سمات عامة رئيسة لا تقوم على أساس التداخل أو

---

(١) الخصال / ح (٤١) .

(٢) انظر ص (١١٧-١٢٠) من هذا الكتاب.

التفريع ، مضافاً الى كونها شاملة لكل الانماط من جانب ، ومزاوجته بين ما هو نفسي وفكري من جانب آخر ، ومقابلة بين ما هو سويّ وما هو شاذ من جانب ثالث .

ونبدأ أولاً بـ :

«الفصل الثاني»

«سمات الشخصية»

١ ـ السمات الذهنية:

نقصد بالسمات الذهنية طبيعة الادراك البشري وما يكتنفهُ من مهارات مختلفة تعكس آثارها على الشخصية.

التصوّر الاسلامي لهذا الجانب يقوم أولاً على تحديد موقع (الادراك) من التركيبة الشخصية، فيقُرّر بأن هناك أربع مهارات تطبع الجانب (العقلي) من الشخصية هي: الفَهْم، الحِفظ، الذكاء، العلم [١].

أما (الفهم) فيقصد به طبيعة الادراك الصرف أو (الوعي) بالشيء.

وأما (العلم) فهو الاحاطة بتفصيلات ذلك الشيء المُدْرَك.

وأما (الحافظة) فهي اختزان ذلك الشيء فيما نُطْلق عليه مصطلح (الذاكرة) أيضاً.

وأما (الذكاء) فهو ـ حسب التعريف الارضي له ـ القابلية على رصد العلاقات بين الاشياء أو القابلية على التجريد الخ...

واذا استثنينا سمة (العلم) بصفتها نتاجاً بيئياً صرفاً، حينئذ فان السمات الثلاث (الفهم، الذكاء، الحفظ) تظل ذات طابع وراثي عام للبشرية، ترثه بنحو نقي. وأما الوراثة الطارئة أو البيئة فتتدخل في تحسين أو تشويه المهارات المذكورة.

من هنا نجد ان قائمة السلوك التي قدمها الامام (ع) في تضمنها (٧٥) مفردة من

---

(١) تحف العقول / ص (٣٧٠).

أنماط السلوك، وضعت كلاً من (العلم) مقابلاً لـ (الجهل)، و (الحفظ) مقابلاً لـ (النسيان)، و (الفهم) مقابلاً لـ (الغباوة)، حيث تظل الوراثة الطارئة أو البيئة وراء كل من سمات (الغباء) و (النسيان)، كما تظل وراء سمة (الجهل) كما هو واضح.

المهم، ان المهارات الذهنية المتقدمة تظل أساساً عاماً للبشرية. وفقَ التصوّر الاسلامي لها.

o o o o

بيد ان هذه السمات أو المهارات لا تكتسب طابعاً ايجابياً الا في حالة (التوظيف العبادي) لها، كما ان الممارسة العبادية لا تكتسب طابعاً ايجابياً الّا في حالة سلامة الجهاز العقلي، أي: المهارات المشار اليها (الفهم، الذكاء، الحفظ)...

ولعلّ النصّين التالين يوضّحان هذا التصور الاسلامي لظاهرة (العقل ــ الادراك).

يقول (ع):

«مَنْ كان عاقلاً كانَ له دين» [1].

و يقول (ع) وقد سئل عن ماهية العقل:

«ما عُبِدَ به الرحمن» [2]...

اذاً: التصور العبادي لـ (العقل) أو (الادراك) لا يفصل بين (الادراك) بصفته جهازاً فطرياً يرثهُ الانسان و بين الادراك بصفته: سلوكاً عبادياً، فمع افتراض وجود العَرَض العقلي مثل: الذهان، أو التخلف الذهني، أو الغباء، أو النسيان لا يمكن ان يستكمل الشخص سمة (الاستواء العبادي)، كما انه مع افتراض عدم الايمان لا يمكن ان يستكمل الشخص سمة (الاستواء العقلي).

ولعلّ النص الذي سبق الوقوف عليه ونعني به: النص الذي تحدّث عن (خلق الانسان وتركيبته) قد أشار بوضوح الى هذا الجانب: يقول النص: (فإذا كان تأييد عقله من النور: كان عالماً، حافظاً، ذكياً... وعُرِفَ فيما هو، ومن اين يأتيه، ولأي شيء هو...، والى

(١ ــ ٢) الوسائل، ب (٨) ح (٥ ــ ٣).

ما هو صائر، بإخلاص الوحدانية الخ).

فهذه التوصية تصل بين (مهارات العقل) و بين توظيفها للعمل العبادي، وأما في حالة عدم التوظيف فإن المهارات المذكورة تفقد دلالتها الايجابية.

وفي ضوء هذا التصوّر الاسلامي لـ (الادراك أو العقل) يمكننا أن نتبين دلالة بعض السمات الذهنية التي تضمّنتها قائمة السلوك للامام الصادق(ع) حينما وضع سِمَة: (التفكّر) مقابلاً لـ (السهو)، وسمة (الحكمة) مقابل (الهوى) وسمة (الكياسة) مقابل (الحمق)... فالملاحظ ان هذه السمات ترتبط بالمفهوم العبادي لمهارات الذهن، فسمة (السهو) هنا لا تعني (آلية النسيان) بل تعني كون الانسان (غافلاً) عن مهمته العبادية، كما ان (الكياسة) و(الحكمة) تنتسبان للمفهوم العبادي ذاته.

اذاً: ثمة فارق بين التصور الاسلامي للسمات الذهنية و بين التصور الارضي لها: حيث يحصر التصوّر الاخير مهارات الذهن في سلامة جهازه (الوظيفي) فحسب، أما التصوّر الاسلامي فيتجاوزه الى السلوك (العبادي) الذي لا يفصل بين ما هو (مهارة عقلية) و بين ما هو (مهارة عبادية) بالنحو الذي فصّلنا الحديث عنه.

○ ○ ○ ○

٢ ـ السمات الداخلية أو المزاجية:

يقصد (بالسمات الداخلية أو المزاجية): الطابع العام للشخصية فيما يغلب سائر سماتها الاخرى، وهو طابع ترتبط من خلاله ــ بعض الاتجاهات النفسية ــ بينه و بين العنصر الوراثي الذي يتحدد في ضوء غلبة أحد عناصر التكوين الجسمي على الآخر، بحيث ينعكس في مزاج عام يطبع تصرفات الشخص، وهذا من نحو: الانبساط مقابل الانطواء أو المرح مقابل الكآبة أو النشاط مقابل الكسل، وهكذا. وقد لا يرتبط بالعنصر الوراثي الذي يصل بين التكوين الجسمي والسمات، بل مطلق الوراثة: عضوية كانت أم وظيفية،... وقد لا يرتبط أساساً بأي عنصر وراثي بقدر ارتباطه بالبيئة فحسب.

المهم، انها تشكل طابعاً عاماً متجهاً نحو داخل الشخصية اسلامياً يمكننا ان نستخلص

من قائمة السلوك للامام الصادق (ع)، جملة من هذه السمات :

الفرح = الحزن .

الراحة = التعب .

الرجاء = القنوط الخ ...

ولعلّ الوثيقة الاسلامية التي تحدثت عن (خلق الانسان وتركيبه) فيما أشرنا اليها سابقاً قد توفرت بنحو ملحوظ على دراسة السمات المزاجية حيث عرضت لسمات عصابية وذهانية من نحو ما وقفنا عليه قبل صفحات عن التكوين الجسمي :

«فاذا حلت به الحرارة : أشِرَ و بطر وفجر واهتزّ و بذخ واذا كانت باردة : اهتم وحزن واستكان وذبل ونسي وآيس» ...

ان هذه الوثيقة العيادية تتحدث ــ كما أشرنا ــ عما يسميه البحث الارضي بـ (المرح) مقابل (الاكتئاب) حيث يتصف المريض في الحالة الاولى : بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة مقابل اتصافه في الحالة الثانية بالكآبة ونحوهما ...

وقد أشارت الوثيقة الاسلامية بوضوح الى جملة من هذه السمات مثل : الاشر، والبطر، والفجور، والبذخ حيث تطبع الشخصية ذات السمة (الانبساطية) في حالة انسلاخها من حدّ الاعتدال ، ... ومثل سمات الهم ، والحزن ، واليأس ، والخمول : حيث تطبع الشخصية ذات السمة (الانطوائية) في انسلاخها عن الحدّ المعتدل ...

والملاحظ ان الوثيقة الاسلامية المُشار اليها يمكن أن تُشير من خلال السمات المذكورة الى كل من الطابع (العصابي) للشخصية والطابع (الذهاني) لها ، فقد تتسم هذه الحالات بنسبة معينة عند الشخصية بحيث تبقى محتفظةً بسلامة جهازها العقلي (أي الوعي بحالتها) وقد تتجاوز ذلك فتصل الى (الذهان) فيما يطلق البحث الارضي عليه مصطلح : هوس (المرح) مقابل هوس (الكآبة) ...

المُهم ، ان الوثيقة الاسلامية أشارت الى الاعراض المذكورة دون أن تُحدّد درجاتها ممّا يعني أنها تستهدف نمطي المَرض : العصاب والذهان .

o o o o

والآن اذا تجاوزنا هذا التقسيم الثنائي العام لمزاج الشخصية ، واتجهنا الى قائمة السلوك للامام الصادق(ع) أمكننا ملاحظة مستوى آخر من المعالجة لهذا الجانب المتصل بمزاج الشخصية ، فقد لحظنا ان سمة (الفرح) قد قابلتها ـ في القائمة المذكورة ـ سمة (الحزن)، وهما سمتان احداهما ايجابية والاخرى سلبية .

بينا كانت الوثيقة المتحدثة عن حرارة البنية و برودتها حائمة على ما هو (مَرَض) فحسب .

المهم ، أن كلاً من هذه السمات المتقابلة :

الفرح = الحزن .

الراحة = التعب .

الرجاء = القنوط .

إن كلاً من هذه السمات يمكننا أن ندرجها ضمن الشخصية المنبسطة التي تَرِثُ نسباً متوازنة أو معتدلة مقابل الشخصية التي يَغلب عليها طابع الانطواء حيث تجيء (الكآبة) واحدة من ابرز سماتها ...

ان البحث الارضي طالما يشير الى عصاب الكآبة بأنها احساس بالعجز واليأس وفقدان الشقة وما اليها ، وهي سمات اطلقت عليها قائمة السلوك مصطلح (الحزن) مقابل السمات المتمثلة في مصطلح (الفرح) ...

o o o o

إن مصطلح (الفرح) هنا يعني (السرور) أو عدم الكآبة ، أي : الفرح هنا يأخذ طابعاً نفسياً مقابل الفرح في دلالته العبادية حيث يكتسب طابعاً سلبياً ، إذ نلحظ أنّ النصوص الاسلامية طالما تُشير الى أن المؤمن (حزين) ، كما أنها تُشير الى سلبية (الفرح) مقابل ذلك ...

من هنا يتعين علينا ان نضع فارقاً بين سمة (الحزن) مقابل (الفرح) من حيث ارتباطهما بالجهاز النفسي وسلامته ، و بين (الحزن) العبادي مقابل (الفرح) : حيث يكتسب (الحزن) طابعاً ايجابياً بعكس (الفرح) : أي : ان الحزن العبادي حزن سويّ أو

موضوعي تفرضهُ طبيعة المهمة العبادية وما تتطلبهُ من مسؤوليات وما يترتب عليها من جزاءات أُخروية وما يواكب ذلك من مفارقات عبادية تقع تحت سمع الشخص وبصره في غمرة النشاط الديني ... فالاحساس بالتقصير حيال الله تعالى، والخشية من العذاب الآخروي، وملاحظة المفارقات والانحرافات البشرية: كل اولئك يستدعي طابع (الحزن) كما أشرنا.

اذن: ينبغي ــ في ضوء ما تقدّم ــ أن نُفرّق بين (الحُزن) بصفتهِ عصاباً أو مرضاً يتصل باضطراب الجهاز الوظيفي عند الشخصية، وبين (الحزن) العبادي: بصفته تعبيراً عن الاحساس بالقصور حيال الله سبحانه وتعالى، وهو (حزن) يكشف عن الطابع الصحي للشخصية. والأمر نفسه بالنسبة لـ (الفرح) حيث ينتظمهُ نفس الفارق المشار اليه.

○ ○ ○ ○

وأما سمة (الرجاء) مقابل (القنوط) فتظل منتسبة أيضاً الى اضطراب الجهاز الوظيفي في بناء الشخصية، ... فالشخصية السويّة تتسم بنظرتها التفاؤلية للاشياء وتَثِقُ بذاتها وبالآخرين مقابل الشخصية اليائسة التي تتسم بنظرة تشاؤمية للاشياء...

والملاحظ ان البحث الارضي يضع عنصر (اليأس) أو القنوط ضمن مفردات العصاب المتّصل بـ (الكآبة)، أي أن المكتئب نفسياً تظل سمة (القنوط) واحدة من الاعراض التي تطبع شخصيته.

وهذا فيما يتّصل بسمتي (الرجاء مقابل القنوط) من حيث كونهما سمتين نفسيتين... وأمّا عبادياً فإن هاتين السمتين تأخذان نفس الطابع، حيث يمكن القول بأن (الرجاء) و(القنوط) ينعكسان على موقف الشخص حيال علاقته مع الله تعالى من حيث احساسه بالقصور العبادي. فاذا كان هذا الاحساس (أي: القصور العبادي) يجرّ الشخصية الى (الحزن) كما أشرنا في حقل متقدم، فإنه ينبغي عبادياً أن يجرّها الى (الرجاء) مقابل القنوط.

ان التوصيات الاسلامية طالما تُشير الى ان الملتزم أي المؤمن ينبغي أن يحسن ظنه بالله

تعالى ، وذلك بأن يحيا مفهوم (الرجاء) لرحمته تعالى بدلاً من (القنوط) منها ، حتى ان
الامام(ع) حينما وجد شخصاً قد اقترف جريمة (قتل) لأحد الابرياء : حيث دفع
الاحساس بالذنب الى أن ييأس من غفران الله تعالى لذنبه : حينئذٍ خاطبهُ الامام(ع) بأن
(يأسه) من غفران الذنب أشد جريمة من القتل نفسه .. وهذا يعني ان سمة (الرجاء) لرحمة
الله تعالى ينبغي أن يحياها الشخص بنحو تُشكّل أشد الطوابع استواءاً للشخصية .

بيد ان سمة (الرجاء) المشار اليها ، ينبغي في الآن ذاته أن توازنها سمة (الخوف) من
عذاب الله أيضاً ، ... وهذا ما أكدته النصوص الاسلامية في نحو قوله(ع) : «ليس من عبد
الّا وفي قلبه نوران : نور خيفة ونور رجاء ، لو وزن هذا لم يَزِدْ على هذا» [(١)] .

هذا يعني ان كلاً من (الرجاء) و(الخوف) ينبغي أن يتوازنا دون طغيان أحدهما على
الآخر ، بصفة ان طغيان الخوف يقتاد الى (القنوط) ، وهو سمة سلبية : نفسياً وعبادياً ، ...
كما ان عدم طغيان الرجاء يقتاد الى عدم الخوف بما يستتليه من امانة حسّ المسؤولية عند
الشخص : حيث يظل عدم الخوف من العقاب : تعبيراً عن انحراف الشخصية وتشجيعها
على ممارسة الذنوب .

○ ○ ○ ○

من السمات المزاجية التي تضمنتها قائمة السلوك للامام(ع) ، سمتا :
الراحة = التعب .

في تصوّرنا ان مصطلح (التعب) هنا ، يمكن ان يُقْصَد منه ما يطلق عليه ــ في لغة المرض
النفسي ــ بعصاب (الوهن ــ النيروستانيا) حيث يطبع المريض (وَهَن) نفسي وعصبي
عام : نتيجةً للتوترات التي يخلفها (الصراع) أو الارهاق في العمل أو (وراثياً) حسب
ما تذهب اليه بعض الاتجاهات النفسية .

المُهم ، سواء أكان (التعب) مقابل (الراحة) يعني هذا العصاب الذي أشرنا اليه ، أ
في درجته التي لا ترقى الى العصاب المذكور : ففي الحالين : ثمة (تعب) عام نفسي

---

(١) الوسائل ، ب (١٣) / ح (٤) / جهاد النفس .

وجسمي ، بيئياً أو وراثياً ، يحتجز الشخصية عن ممارستها الاعتيادية .

o o o o

هنا ، ينبغي أن نضع فارقاً بين (الراحة) ومقابلها (التعب) بمعناهما النفسيين المرتبطين بسلامة الجهاز الوظيفي ، وبين (الراحة ــ التعب) بمعناهما العباديين ، حيث يكتسب (التعب) دلالة ايجابية تعني مفهوم (الشدائد) أو (الابتلاء) الذي يجسّد سمة للملتزم أو المؤمن طالما تشير النصوص الاسلامية الى انّ المؤمن (مبتلى) ، والى تناسب درجة الايمان مع الابتلاء ، والى ان (المؤمن) نفسه منه في عناء والناس منه في راحة . الخ ...

كل أولئك ينبغي أن نضعه في الاعتبار مقابل (الراحة) المتمثلة في تحقيق الاشباع للحاجات : حيث يشكّل (الاشباع) سمة مبغوضة عند الله تعالى ...

اذاً : (التعب) مقابل (الراحة) تكتسب دلالتين : احداهما سلبية (في حالة ارتباطها بالجهاز الوظيفي للنفس) والاخرى ايجابية (في حالة كونها مرتبطة بالسلوك العبادي) بالنحو الذي تقدّم الحديث عنه .

o o o o

أيضاً : نواجه في قائمة السلوك الاسلامية : السمتين التاليتين :

«السلامة = البلاء» .

وفي تصوّرنا ان (السلامة) هنا تعني : سلامة الجهاز النفسي بعامة ، مقابل الاضطراب ...

يدلنا على ذلك ، ان القائمة الاسلامية تضمَّنت سمتين أُخريين هما :

«العافية = البلوى» ...

حيث تشير سمة (العافية) وفق قرائن كثيرة نستخلصها من النصوص الاسلامية : الى (العافية العبادية) مقابل (البلوى) ، أي : (عافية) الدين مقابل (الانحراف) عنه . وهذا يعني :

أن العافية أو السلامة ــ في التصور الاسلامي للسلوك ــ تشمل كلاً من سلامة الجهاز النفسي والديني : من حيث كونهما يشكّلان (وحدة) في السلوك : لا ينفصم ما هو نفسي

منه عما هو عبادي : كما كرّرنا الاشارة الى ذلك .

ولعلّ السمتين الاتيتين اللتين وردتا في القائمة الاسلامية :

«السعادة = الشقاء» .

تشيران الى الدلالة العبادية أيضاً من حيث ارتباطهما بمفهومي (العافية ـ البلوى) :
حيث تُجسّد (السعادة) : سمة التوفيق الذي يحالف الشخصية في التزامها العبادي ، وحيث
يجسّد (الشقاء) عكس ذلك تماماً .

٥ ٥ ٥ ٥

واذا تابعنا القائمة الاسلامية ، أمكننا أن نرصد سمات أُخرى مرتبطة بمزاج الشخصية
من نحو:

«النشاط = الكسل» ...

ان هاتين السمتين تظلاّن على صلة ببعض أنماط العصاب وما يقابلها من أنماط
الاستواء . فالشخصية (المنطوية) و (الكئيبة) مثلاً يظل (الكسل) واحداً من سماتهما
كما هو واضح . وقد أشارت النصوص الاسلامية المختلفة الى الانعكاسات النفسية
والعبادية لهاتين السمتين ، مثل قوله(ع) : «اياك والكسل والضجر فانهما مفتاح كل شر
من كسل لم يؤد حقاً ...» [١] .

ومثل «فانهما يمنعانك حظك من الدنيا والآخرة» [٢] . فالأشارة الى (الشر) والى عدم
أداء الحق ، الى منع الحظ دنيوياً وأخروياً ، تعني مدى الانعكاسات السلبية على السلوك .

ويمكننا ان نرصد السمتين التاليتين وهما:

«النظافة = القذر» .

ضمن السمات المزاجية التي تستقل أو تتداخل أو تتفرع من سمات أخرى من نحو
(الكآبة) التي تجر الشخصية الى اهمال (الذات) ومنها اهمال النظافة ، ونحو الكسل الذي
يجرّ الشخصية الى الاهمال ذاته ...

---

(١) تحف العقول / صفحة (٣٠٥) .

(٢) الوسائل / ب (٦٦) ح (٤) .

المهم ، ان التوصيات الاسلامية تُعنىَ بهذه السمة النفسية الى درجة انها تقرر بأن «النظافة من الايمان» ، كما تطالب بممارسات متنوعة بعضها يتسم بالالزام (الوجوب) والآخر بالندب مثل : الاغسال المختلفة والوضوء وغسل اليد قبل الطعام و بعده ، والمسواك ، والمضمضة والاستنشاق وما اليها من الممارسات التي يتصل بعضها باشباع الحسّ الجمالي ، وبعضها بالصحة الجسمية ، وبعضها بالصحة النفسية مثل المطالبة بغسل اليد قبل و بعد الاكل وصلة ذلك بذهاب الغم مثلا ...

○ ○ ○ ○

يمكننا أيضاً ، أن نرصد السمتين التاليتين ، ضمن السمات المزاجية للشخص ، وهما (كما وردت في قائمة السلوك الاسلامية) :

«التؤدة ــ العجلة» .

ان التؤدة أو الاناة تشكّل سمة نفسية تطبع الشخصية الناضجة انفعالياً ، على العكس من (العجلة) التي تفصح عن اضطراب الشخصية بخاصة : الشخصية التي تطبعها سمة (القلق) ...

والتوصيات الاسلامية حين تعالج هذا الجانب انما تؤكد انعكاسات الطابع المرضي المذكور على سلوك الشخصية ، مثل التوصية الذاهبة الى ان في العجلة الندامة وفي التأني السلامة .. بصفة ان العجلة تقترن بعدم النظر في عواقب الامور مما تجرّ الشخصية الى متاعب مختلفة ...

من هنا وردت التوصية القائلة (النظر في العواقب تلقيح للقلوب) بمعنى أن امعان النظر في الشيء يدرّب الشخصية على إنضاجها انفعالياً : حيث يُشير (التلقيح) الى عملية النُضج المشار اليه .

هنا ينبغي أيضاً أن نضع فارقاً بين (العجلة) بصفتها سمة نفسية مرتبطة باضطراب الجهاز الوظيفي و بين العجلة أو الاسراع في إنجاز الشيء بصفتها طابعاً سوياً للشخصية العبادية حيث وردت التوصيات بأن (خيرُ البر عاجله) ، بمعنى : الاسراع في عمل الخير دون التباطؤ عنه ، فالاسراع هنا يعني المبادرة الى الخير: إفصاحاً عن (يقين) الشخصية ، بعكس

التباطؤ عنه حيث يُفصح التباطؤ عن طابع (الترديد) أو (الشك) وهو سمة مرضية: كما وردت في القائمة الاسلامية للسلوك بالنحو التالي:

«اليقين = الشك».

إن طابع (الشك) يقف وراء كثير من الاعصبة مثل: عصاب القلق، والحصر، والهستيريا، وغيرها، كما ان جذوره ترتدّ الى الاحساس بالنقص: والتبعية ونحوهما، بل يمكن القول بأن (اليقين) يواكب الطابع العام للشخصية السويّة مقابل الشخصية المضطربة التي يواكبها طابع التردّد والشك عبر انسحابه على مطلق السلوك: نفسياً كان أم عبادياً... ولعلّ التعقيب الآتي للامام(ع) على أحد الاشخاص ممّن كان مبتلى بتكرار الوضوء والصلاة، يكشف بوضوح عن انسحاب الشك على السلوكين النفسي والعبادي، حيث عقب(ع) قائلاً: «وأي عقل له وهو يطيع الشيطان»[1] حيث نفي سمة (العقل) أو (السويّة) عن الشخص المذكور، كما نفي عنه السمة العبادية حينما وصل بين الشك في الوضوء والصلاة و بين عمل الشيطان...

ο ο ο ο

مِنَ السمات التي يُمكنُ أن نَنسبُها الى طابع الشخصية العام، سمتا:

«الوقار = الخفّة».

حيث وردت هاتان السمتان في القائمة الاسلامية للسلوك، مشيرةً بذلك الى طابع الشخصية الرصينة انفعالياً مقابل الشخصية المهزوزة التي تُعنى بالثرثرة والمزاح والفضول ونحوها من أنماط السلوك المفصح عن عدم نضج الشخصية.

ويمكننا أن نلحق بالسمتين المذكورتين: سمتين أُخريين هما:

«الحلم = السفه».

وقد وردتا في القائمة الاسلامية للسلوك، فيما ترتبطان أيضاً بنضج الشخصية أو هزالها، فالحلم هنا لم يجيء بمعنى (الصفح) حيث تُشكّل الاخيرة سمة إجتماعية، بل بما يضاد

---

(١) الوسائل / ب (١٠) / ج (١) / مقدمة العبادات.

السفه أو الطيش أو الخفة مقابل الرصانة والتماسك والنضج . والفارق بين الحلم والوقار من جانب و لخفة والطيش من جانب آخر هو:

ان (الحلم) يبرز فيه : الجانب الداخلي من الشخصية بينا تبرز في (الوقار) : الحركة الخارجية ...

أخيراً : تواجهنا سمتان في القائمة الاسلامية لعلهما تشكّلان الهرم لقاعدة السلوك بعامة هما :

« الصبر = الجزع » .

وقد سبقت الاشارة الى ان تجاذب الكائن الآدمي بين (العقل والشهوة) وهو الاصل المحرّك للسلوك : حسب التصوّر الاسلامي ، إنما يعتمد أساساً على محاولة (التأجيل) للحاجات (الشهوية) ، وعملية التأجيل نفسها تعني : الصبر . بيد أن القائمة الاسلامية عندما تضع (الصبر) مفردة في سياق عشرات المفردات من السلوك إنما تحددها في جانب خاص منه هو: (الصبر) مقابل (الجزع) وليس مقابل الانقياد للشهوات ، فهناك فارق بين (الصبر) في أوسع دلالاته و بين الصبر مقابل (الجزع) ، ... ان الصبر مقابل الجزع ينحصر في سلوك داخلي هو فقدان التوازن كما لو جزع الشخص من الفقر أو المرض أو الاهانة مثلاً حيث يتوتر و يتمزّق و ينشطر...

وقد وردت توصية اسلامية في غاية الخطورة تقول :

« الصبر يناضل الحدثان والجزع من أعوان الزمان » [(١)] .

بمعنى أن الصبر حيال الشدة تسعف الشخصية وتمدّها بالغلبة حينما يصارعها فتهزم أمامه ، بعكس (الجزع) حيث يضاعف من متاعب الشخصية فيكون (عوناً) للشدة ، أي : مضافاً الى كون الشخصية تكابد مرارة الفقر أو المرض أو الاهانة ، تكابد مرارة جديدة تضاف الى سابقها وهي (الجزع) بما يواكبه من توتر النفس وتمزقها ...

المهم ، أن (الصبر) في دلالته المقابلة لـ (الجزع) يظل متميزاً عن الصبر في دلالته

(١) الوسائل ب (٢٥) ح (٨) جهاد النفس .

الواسعة حيث لخصته إحدى التوصيات الاسلامية بأنه صبر على الطاعة وصبر عن المعصية
مثل : (الصبر) عن ممارسة الكذب ... ففي هذا المثال من الممكن أن يمتنع الشخص عن
الكذب دون أن يكون ثمة ارتباط بين امتناعه عن الكذب و بين (الجزع) منه ، حيث ينتفي
موضوع (الجزع) ويحل مكانه موضوع آخر هو: تأجيل الاشباع للحاجة غير المشروعة ، وهو
شيء لا يستتلي (جزعاً) مهما اشتدت درجة صراعه مع الممارسة المذكورة ...

وأياً كان ، فان (الدقة) التي تتسم بها تصنيفات المشرّع الاسلامي للسلوك ، ينبغي ألا
تغيب عنا في غمرة وثوقنا على عمليات التصنيف المشار اليها ، حيث تبرز فوارق من الممكن
أن تخفى على الملاحظ العابر لقائمة السلوك الاسلامية التي اعتمدناها في تصنيف
السمات ...

o o o o

سمات أخرى :

«القناعة = الشره» .

هذه السمة وما تضادها تظل مرتبطة بالحاجات الضرورية أو غير الضرورية : حيوية
كانت أو نفسية . الا انها ترتبط في الغالب بما هو (حيوي) و(ضروري) مثل : الحاجة الى
الطعام والجنس أو الى ما هو ضروري من المسكن والملبس ، وما هو وسيلة الى تأمين
الحاجات مثل (المال) ... ويمكن القول بان الرغبة حيال تناول الشيء أو تملكه هي التي
تفرز مثل هذه السمة عن سمات الشخصية الاخرى .

وأياً كان ، فان سمة (القناعة) تمثل : الطرف السويّ من السلوك حيال تناول أو تملك
الحاجات المشار اليها ، وتقابلها سمة (الشره) أو (الحرص) حيال ذلك .

وقد القى الامام علي (ع) انارة كاملة على هذه السمة حينما صاغها في صورة فنية هي :
« القناعة كنز لا ينفد » ، وهذه الصورة ليست تعبيراً جمالياً بقدر ما هي تجسّد تقريراً عيادياً
لاحدى الحقائق النفسية .

فالشخصية التي تمتلك (كنزاً) لا تنفد أمواله لا تحيا أي توتّر بالنسبة الى تأمين حاجاتها

انها تتجه الى الكنز كلما احست بالحاجة الى المال ، والأمر نفسه بالنسبة الى القناعة ، فعندما تكتفي الشخصية بما يسدّ الريق منها لا تحيا أيّ توتّر البتة لان الحاجة قد تم اشباعها فعلاً ، وهذا بعكس (الشره) أو (الحرص) حيث تتحسس الشخصية على نحو مستمر بالحاجة الجديدة مما يدعها في توتر لا نهاية له .

وأما صلة كل من القناعة وما يقابلها من (الشره) ، باستواء الشخصية وشذوذها : فمن الوضوح بمكان ، طالما نعرف بان البحث عما هو زائد عن الحاجة يمثّل حول (الذات) ، وهذا التمحور حول الذات يمثل أبرز سمات الشذوذ كما هو بيّن .

○ ○ ○ ○

هنا ينبغي ان نشير الى انه قد وردت قائمة السلوك الاسلامي مفردات تندرج ضمن السمة النفسية المشار اليها (القناعة : الشره) الّا انها تحمل دلالة عبادية ، منها :

الرضى = السخط .

التوكل = الحرص .

الزهد = الرغبة .

هذه السمات تظل ذات محتوى (عبادي) كما قلنا ، فالرضى هو القناعة بما يقسمه الله ، و(الزهد) هو القناعة بما يسد الحاجة دنيوياً ، والتوكل هو القناعة بما سوف يمنحه الله ... فالسمات الثلاث تحوم جميعاً على مفهوم (القناعة) ، الا ان كلاً منها تأخذ مساراً يختلف عن الآخر ، فالرضى بما هو مقسوم غير الزهد بمتاع الحياة ، وهما غير (التوكل) على الله بما هو لاحق من الرزق ، لكنها تصب جميعاً في مفهوم (القناعة مقابل الشره) ، كما انها تكتسب طابعاً عبادياً ، في حين يظل الطابع (النفسي) هو المميز القناعة ، في دلالتها المطلقة ...

○ ○ ○ ○

ومما يمكن ان يدرج ضمن السمات التي تمثل الرغبة أو عدمها حيال تناول الشيء وتملّكه ، ما ورد في قائمة السلوك من سمات مثل :

السخاء = البخل .

فالسخاء هو : عملية تصدير وهبة للممتلكات تقابلها سمة البخل فيما تمثل عملية توريد

وخزن لها . وصلة كل منهما بالسواء والمرض تتضح تماماً حينما نأخذ بنظر الاعتبار ان (الحب) وهذا ما تجمع الاتجاهات النفسية عليه يمثل أبرز سمات الشخصية السوية ، وعندما (تسخو) الشخصية انما تقوم بعملية تصدير (للحب) الى الآخرين . وأما (البخل) فيمثل ما يطلق عليه في اللغة اليومية بـ (الانانية) التي تعني التمحور حول (الذات) والحرص على اشباعها ، وهو ما يطبع الشخصية المرضية كما هو بيّن .

ويلاحظ ان التوصيات الاسلامية تشدد بنحو ملحوظ في السمة المشار اليها ، حتى انها لتشير مثلاً الى أنّ الشاب السخيّ المرهق في الذنوب احبّ الى الله من الشيخ المتعبّد البخيل ، مما يفصح مثل هذا التشدد عن مدى حرص التوصيات الاسلامية على ظاهرة (السخاء) بصفتها ذات جذر نفسي مجسّد لأهم سمات الشخصية الاسلامية وهي (محبة الآخرين ما دامت التركيبة البشرية ما تقوم أساساً على جوهر (الحب) كما سنوضح ذلك في حقل لاحق .

o o o o

هنا ينبغي ان نضع في الاعتبار أنّ عملية التصدير للممتلكات مقابل خزنها تعدّ مؤشراً للسوية في مطلق الحالات بل ثمة استثناء لهذه القاعدة حيث يظل العكس هو المؤشر لسمة السويّة ، وهذا ما عرضته قائمة السلوك الاسلامي متمثلاً في سمة :

القصد = السرف .

فالقصد هنا عملية (تحفّظ) حيال الممتلكات مقابل (الاسراف) الذي يعني تصدير الممتلكات دون (تحفّظ) أو قيد .

ان (السرف) بالرغم من كونه يشترك مع (السخاء) في عملية التصدير أو البذل ، الا ان الفارق بينهما هو ان (السرف) تبذير للشيء من غير ضرورة ، كما ان (القصد) بالرغم من كونه يشترك مع (البخل) في عملية الخزن ، الا ان البخل عملية خزن لا ضرورة لها ...

وهذا يعني ان المعيار هو الضرورة وعدمها ، لذلك نجد ان الآية الكريمة تطالب بعدم بسط اليد كما تطالب بعدم جعلها مغلولة الى العنق لأن احدهما افراط والآخر تفريط بالرغم من ان اولهما بذل والآخر خزن ...

ويمكننا معرفة السر الكامن وراء جعل (السرف) ظاهرة شاذة هو: ان الاسراف تمحور حول الذات أيضاً على نحو ما يكون البخل (وهو مضادله) تمحور حول الذات، الا انهما مظهران مختلفان للشذوذ:

فالمسرف ينطلق في سلوكه من احساس بالنقص، و يعوضه على نحو ما نلحظه عند المتكبر بسلوك مضاد هو التعالي عند المتكبر، والافراط بالمال عند المسرف بصفة ان البذل الزائد عن الحاجة تحسيس للذات المريضة بعدم اكسابها للاشياء أية قيمة، و بهذا يخفّف المريض من خبراته المؤلمة التي يحياها.

٣- «السمات الاجتماعية»

نقصد بـ (السمات الاجتماعية): السلوك الذي ينسحب من داخل الشخصية على الخارج من حيث تعاملها مع الآخرين. وهو سلوك يأخذ طابعين وهما: الحبّ وما يقابله من الكره، ثم بما يترتب على ذلك من تقويم (الذات) مقابل تورّمها، عبر التعامل مع الآخرين.

الملاحظ ــ فيما يتصل بالطابع الاول ــ ان قائمة السلوك تضمنت عدداً كبيراً من السمات المرتبطة بنزعات المسالمة وما يقابلها من العدوان، وهذا من نحو:

الحبّ = البغض.

الرفق = الخرق.

الرقة = القسوة.

الوفاء = الغدر.

الصفح = الانتقام.

الالفة = الفرقة.

الانصاف = الظلم.

المداراة = المكاشفة .

صون الحديث = النميمة .

سلامة الغيب = المماكرة .

المواساة = المنع .

الكتمان = الافشاء .

ان هذه المفردات ــ وهي متنوعة ــ تمسّ جوهر التركيبة البشرية القائمة أساساً عل
دلالة (الانسان)، أي: الحبّ ثم ما يقابله من الكره. ونظراً لارتباطها بهذه الدلالة نج
طابع التنوع للسمات المذكورة. بيد ان ما تجدر ملاحظته هو: ان كل سمة بالرغم م
تداخلها مع الاخرى الّا ان بينها من الفروق ما يتضح حيناً وما يدق حيناً آخر. فـ (الغلظة
مثلاً اضأل حجماً من (القسوة) مع ان كليهما تعامل عدواني مع الشيء، فعندما (تغلظ
في القول مع أحد الاشخاص مثلاً فان حجم عدوانك يضؤل اذا قيس (بشتمك) ا
مثلاً... كما ان (الغدر) ــ وهو عدم الالتزام بما هو متفق عليه ــ يفترق عن (الانتقام)
دلالته. فبالرغم من ان كليهما يجسّد (عدواناً) الا ان (الغدر) هو: مبادأة بالاذى، بي
يمثل (الانتقام) ردّاً وليس مبادأة...

أمّا ما تتضح من الفوارق بين هذه السمات فيمكننا ملاحظته في مفردات من نحو
المكاشفة والنميمة والمماكرة والمنع، فالاولى تعني عدم المجاملة، والثانية تعني: الافـ
بين شخصين، والثالثة تعني: المخادعة، والرابعة تعني: عدم المساعدة... ولكنها جم
تنتسب الى جذر واحد هو: العدوان...

ο ο ο ο

طبيعياً، ثمة سمات عدوانية تظل موضع تشدّد التوصيات الاسلامية لا نجدها في هـ
القائمة من نحو (الغيبة) مثلاً...

لكننا لو دققنا النظر للحظنا ان سمة (الافشاء) مقابل (الكتمان) تظل طابعاً يندر
ضمنه (الغيبة).

ο ο ο ο

أما ما يتصل بالطابع الآخر من السمات الاجتماعية ونعني به : تقويم (الذات) مقابل (تورّمها) في التعامل مع الآخرين : فقد وردت اكثر من سمة تتناول هذا الجانب ، في مقدمتها :

التواضع = الكبر.

التواضع هو: تقدير واقعي للذات من خلال عملية (تنازل) عنها عبر تعاملها مع الآخرين . فبالرغم من انّ الشخصية قد تمتلك امكانات ذات تفوق فعليّ على الآخرين ، الا ان هذه الامكانات ترتبط بممارسة الانسان لوظيفته ولا علاقة لها بمفهوم (الذات) من حيث كونها منتسبة الى جوهر يشترك الآدميون جميعاً من خلاله . لذلك وضع المشرّع الاسلامي معياراً هو (التقوى) لفرز ظاهر التفوق . بيد انه حتى في نطاق (التقوى) فان التفوّق لا يشكل مسوغاً للتعالي أو الكبر بل على العكس فان تحسس الانسان بقصوره عبادياً (وهي الوظيفة الرئيسة للآدميين) يجعله (متواضعاً) وليس (متكبراً) ...

من هنا جاءت السمة المقابلة للتواضع وهي (الكبر) مؤشراً مرضياً للسلوك وقد أجمعت الاتجاهات النفسية على ان (الكبر) هو (تورّم) للذات أي اكسابها قيمةً منسلخة عن البُعد الانساني بحيث يتمالكها زهو وتعالٍ واحساس بعظمة موهومة ، يعود سببها الى احساس بالنقص ، حيث يعوّض المتكبر احاسيسه المشار اليها بسلوك يخفّف من أزمته النفسية . أمّا المشرّع الاسلامي فقد أشار الى هذا الجانب بوضوح حينما وصّل بين التكبر و بين احساس صاحبه بالذّل الذي يحياه . يقول الامام الصادق(ع) في احدى ملاحظاته العيادية : «لا يتكبر المتكبر الا لذلّة يجدها في نفسه» وهي ملاحظة ذات قيمة كبيرة من حيث كونها تشير الى الفعالية اللاشعورية أو الشعورية بظاهرة التكبر فيما انتبه علم النفس الارضي عليها مؤخراً ...

وأياً كان ، فان الحديث عن هذه السمة سوف تأخذ تفصيلاً في المعالجة في حقل لاحق ، الا أننا استهدفنا الاشارة هنا عابراً اليها في سياق التصنيف الاسلامي للسلوك ...

وقد وردت في قائمة السلوك مفردتان تتصلان بهذا الجانب وهما :

الخضوع = التطاول .

الاستدلال = الاستكبار.

ان الفارق بين التكبر، والتطاول، والاستكبار يتمثل في ان التكبر أوسع نطاقاً منهما فيما يشكل سلوكاً حركياً في الدرجة الاولى مثل:

تصعير الخد، والمشي مرحاً (حسب دلالة الآية: ولا تصعّر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً) والتزّمت حركياً ولفظياً الخ، بينا ينحصر (التطاول) أو يكاد في سلوك لفظي (ذي نزعة عدوانية) أي: تجريح الآخرين وتحسيسهم بالضعة من خلال الكلام؛ حيث يفصح مثل هذا التطاول عن نفس (تورّم الذات) أي الاحساس بالزهو والتعالي على الآخرين...

وأما (الاستكبار) فهو عدم الانصياع للحق من خلال نفس الاحساس بالزهو..

○ ○ ○ ○

وقد تحدث الامام علي (ع) في نطاق هذه السمة عبر تصنيفه لاصول (النفاق) عن أربع سمات ترتد بجذورها جميعاً الى تورّم الذات حيث لحظنا ــ في حقل سابق ــ ان الامام (ع) أرجع النفاق الى اصول اربعة احدها (الحفيظة) وفرّع عليها اربع سمات هي:

الكبر =

الفخر =

الحمية =

العصبية =

(الحفيظة) في هذا التصنيف تظل سمة عامة يجيء (التكبر) واحداً من مفرداتها، في حين ان قائمة السلوك العامة للامام الصادق (ع) جعلت (الكبر) دون (الحفيظة) فضلاً عن الفخر والحمية والعصبية، هي السمة العامة.

سرّ ذلك، ان التكبر أو الاستكبار ايضاً حسب تقرير عيادي آخر للامام الصادق (ع) يشكل واحداً من اصول ثلاثة [1].

---

(١) الوسائل / ب (٦١).

مما يعني فاعلية هذه السمة في التركيبة البشرية ، مما يسوغ جعلها سمة عامة في قائمة السلوك . وهذا لا يضاد كونها فرعاً من سمة شاملة تندرج تحتها سمات الكبر والفخر والحمية والعصبية ، طالما تنطلق قائمة السلوك العامة من فاعلية والحاح وقوة هذه السمة أو تلك ، بينا ينظر التصنيف الرباعي للنفاق الى السمات من حيث خطوطها الرئيسة وما يتفرع عنها .

ومهما يكن ، فان هدفنا الآن هو : ملاحظة الفوارق بين سمة (الكبر) والسمات الثلاث (الفخر، الحمية ، العصبية) .

أما (الفخر) فيعني الزهو أو (التعالي) ايضاً لكن من خلال الانتساب الى سمة يلتمسها الشخص لذاته الفردية ، والاجتماعية : كما لو يزهو بعلمه ، وموقعه مثلاً ... وأمّا (الحميّة) فتعني : الأنفة بشكل عام من حيث عدم الانصياع للحق . وأما العصبية : فتعني الحماسة أو الانفعال حيال الشيء الذي ينتسب الى (ذاته) بغير حق . وقد عرّفها الامام السجاد(ع) (في احدى مفرداتها) بان يرى الشخص شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين [١] ، وهي تشمل جميع ممتلكات (الذات) فردية كانت أم اجتماعية : مثل التعصب لرأي علمي أو التعصب السلالي الذي اشار الامام(ع) الى احد نماذجه .

٤ ـ «السمات الفكرية»

يقصد بالسمات الفكرية أو العبادية : السمات المتصلة بالموقف الفلسفي من الكون فيما اشرنا الى ان التصور الاسلامي للسلوك لا يفصل ما هو نفسي منه عما هو فكري .

السمات الفكرية لا تنحصر في عدد خاص بل تشمل جميع الأوامر والنواهي في مستوياتها : الواجبة والمندوبة والمحرمة والمكروهة حتى انها لتصل ـ كما أشرنا سابقاً ـ

(١) الوسائل / ب (٥٧) /ح (٧) جهاد النفس .

الى الاف المفردات من السلوك . بيد ان قائمة التصنيف التي اعتمدناها ألمحت الى المفردات العامة لها ، وفي مقدمتها :

الايمان = الكفر .

الطاعة = المعصية .

ان هاتين السمتين تمثّلان مُجمل السلوك الاسلامي الملتزم ، (أي : السلوك السويّ بشكل ما تعنيه كلمة (السواء) من دلالة : ما دامت السوية النفسية لا تستكمل دلالتها الّا بالسوية الفكرية) .

(الايمان) : يجسّد مفهوم (التوحيد) ، وهو مفهوم سنتحدث عنه في حقل لاحق ، حيث يُعدّ ضمن الجهاز الفطري الذي ترثه الشخصية الى جانب الجهازين الفطريين الآخرين وهما : الجهاز النفسي والجهاز العقلي .

أما (الطاعة) فتجسّد مفهوم (الالتزام) بمباديء (التوحيد) وهي المباديء المتمثلة في مجموعة الأوامر والنواهي الاسلامية .

و يُلاحظ ان قائمة السلوك الاسلامي أشارت الى مفردات اخرى بالرغم من ان مفهومي (الايمان) و (الطاعة) تندرج ضمنهما أمثلة هذه المفردات ... ومنها :

الاخلاص = النفاق .

الشكر = الكفران .

السهو = التفكر .

التوبة = الاصرار الخ ...

ان درج هذه السمات الفرعية دون غيرها في القائمة المشار اليها ، تمثل درجة ثالثة من سلّم السمات . (فالايمان) يعني : الاقتناع نظرياً بظاهرة (التوحيد) ، و (الطاعة) تعني : الالتزام بمبادئه ، وأما المفردة الثالثة فتجسّد : درجة الالتزام وليس مطلق الالتزام ... فالشخصية قد (تلتزم) بمبادىء الله كما لو أنفقت المال في سبيل الله مثلاً ، الا انها قد تمزج ذلك بطلب التقدر الاجتماعي : حيث تتوقع أن يشكرها الآخرون مثلاً ، وهو أمر يتنافى مع سمة :

(الاخلاص) التي ادرجتها القائمة ضمن السمات الفكرية ... لذلك عندما تدرج القائمة مثل هذه (السمة) انما تتحدث عن نمط ثالث من السمات العبادية هو (درجة الالتزام) والأمر نفسه بالنسبة الى سمات (الشكر) و(التفكر) ... فالشخصية قد تلتزم بمجموعة الاوامر والنواهي (في نطاق الواجب والمحرم) لكنها قد تمارس المكروه أو تتكاسل عن المندوب، أو تقف عند درجة منه دون أن تتجاوزها الى درجة الاستواء الكامل، ومنه: (التفكر) حيث يعني: اهتمام الشخصية بالنظر المتواصل حيال الله تعالى وظواهره الابداعية بحيث لا تغفل عن وظيفتها العبادية التي اوكلتها السماء اليها فلا تُشغل بما لا فائدة عبادية فيه.

والامر نفسه بالنسبة لسمة (الشكر) مقابل (الكفران)، و(التوبة) مقابل (الاصرار) و(الصمت) مقابل (الهذر) الخ ...

حيث تعبر هذه السمات عن (درجة) الالتزام بمباديء الله تعالى ...

○ ○ ○ ○

وأياً كان، فانّ هذه السمات بكل مستوياتها: الذهنية والمزاجية والاجتماعية والعبادية: تظل في صعيدها الايجابي مؤشراً لاستواء الشخصية عبر التصور الاسلامي لمفهوم (السواء)، كما انها في الصعيد السلبي، تظل مؤشراً لشذوذ الشخصية، فيما نحاول في الفصل اللاحق أن نتناول جانب الشذوذ من حيث نشأته وعلاجه في ضوء التصورين: الارضي والاسلامي.

«الاصول النفسية والامراض»

تحدثنا عن الاصول النفسية وتصنيفها الى ما هو (شاذ) و(سويّ)، مع تشخيص كل منهما وفق التصور الاسلامي والارضي.

أما الآن فنتحدث عن السلوك (الشاذ) أو ما يطلق عليه اسم (المرض النفسي): من حيث نشأته وعلاجه في ضوء التصورين المشار اليهما، على ان نتجه بعد ذلك الى الحديث عن السلوك (السويّ).

ان التصور الارضي لنشأة الامراض النفسية يتحدد وراثياً، وتكوينياً، وبيئياً: مع تأكيد على العنصر الاخير متمثلاً في التنشئة الاجتماعية، والثقافة المنحرفة، والضغوط أو الشدائد. ولعل الضغوط أو الشدائد تظل اشد الاسباب فاعلية في نشأة المرض، كما ان التنشئة أو الثقافة — من حيث كونهما تحددان انماط الاستجابة حيال الشدائد أو الضغوط — تظلان وراء نشأة الامراض، بحيث يمكن القول بأنهما العامل الرئيس في نشأة ذلك ما دامت طريقة الاستجابة حيال الشدائد والضغوط: هي التي تحدد المرض أو عدمه وليس نفس الشدائد أو الضغوط.

وهذا من حيث نشأة المرض...

أما من حيث العلاج، فهناك جملة من الطرائق التي يستخدمها البحث الارضي، لعل اهمّها ذيوعاً ثلاث طرائق هي: العلاج التحليلي، العلاج السلوكي، العلاج الارشادي.

اما العلاج التحليلي فيتمثل في تبصير المريض بمصدر حالته المرضية ونقلها من (اللاشعور) الى سطح (الشعور)،... فاذا كان الخوف من الظلام مثلاً هو: (الحالة)

يعاني منها المريض، حينئذ يمكن تبصيره بمصدر خبرته الانفعالية: كما لو افترضنا انه قد مرّ في طفولته بخبرة مؤلمة هي تركه وحيداً ذات يوم في غرفة مظلمة مما جعله يمرّ ـ في تلك اللحظات ـ بانفعال مؤلم هو (الخوف)، ثم نسي الطفل هذه الحادثة، الا ان (لا شعوره) قد احتفظ بها: نظراً لما صاحبها من الانفعال المؤلم وكبته اياه منذ ذلك الحين.

العلاج يتمثل هنا في ان نجعل المريض (يتذكر) ـ بوسيلة ما ـ تلكم الحادثة وما صاحبها من الانفعال، وبهذا يتحرر من الخوف: من خلال تبصيره بالتجربة المشار اليها.

وأما العلاج السلوكي فينطلق من وجهة النظر القائلة بان المرض هو (تعلّمٌ مخطئ) والى ان علاجه يتمثل في (إطفاء) التعلم المذكور، وتكوين تعلّم جديد حيال ذلك. ففي المثال المتقدم: يعرّض المريض بشكل غير مباشر للظلام، وتكرّر هذه التجربة حتى تتم ازالة الخوف تدريجاً.

وأما العلاج (الارشادي) فيتمثل في توعية المريض بمباديء عامة (في المثال المتقدم) عن الخوف والظلام، والى ان ظاهرة الظلام لا تنطوي على أيّ خطر ذي بال، فلا اشباح ولا حيوانات ولا أفراد يتعرضون له بالاذى، تماماً كما هو الحال فيما يتصل بالاماكن غير المظلمة... طبيعياً، ثمة (علاج عضوي) أيضاً، يتجه الارضيون اليه في بعض الامراض سواء أكانت نفسية المنشأ أو عضوية، وسواء أكانت بمثابة العلاج الحاسم أو بمثابة العلاج المساعد، مثل العقاقير، وغيرها، ومثل النوم (في الاتجاه الشرطي) بخاصة، ومثل الاسترخاء العضلي في الاتجاه السلوكي بعامة، والخ...

هذا هو مجمل التصور الارضي للامراض النفسية من حيث نشأتها وعلاجها...

وأما (اسلامياً): فبالرغم من ان الاسلام لا يضاد التصورات الارضية حيال نشأة المرض وعلاجه من حيث صلة ذلك بالعنصر الوراثي والتكويني والبيئي، وبطرائق العلاج المشار اليها، الا انه لا يحصر ذلك في نطاق التفسير (الوضعي) بل يتجاوزه الى التفسير (العبادي) ايضاً... ففي نطاق التفسير الوضعي يربط الاسلام بين نشأة المرض وبين العناصر الثلاثة: الوراثة، التكوين، البيئة من حيث كونها عناصر تساهم في نشأة المرض: بغض النظر عن السلوك العبادي للشخص. ففيما يتصل بالوراثة مثلاً يوصي المشرّع

الاسلامي بالانتقاء الزوجي ، وبمرحلة انعقاد النطف ، وبمرحلة الحمل : بصفتها تتسبب في وراثة أمراض ذهانية وعصابية وانحرافية وغيرها مثل : الجنون ، الصرع ، التخلف العقلي ، العدوان ، الجبن .. الخ ، أو على العكس من ذلك : من حيث كونها تتسبب في وراثة السمات (السوية) مثل الذكاء ، الحلم ، الشجاعة ... الخ ...

والامر نفسه بالنسبة الى العنصر (التكويني) حيث يقدم المشرّع الاسلامي توصيات تتناول ــ على سبيل المثال ــ ظاهرة (التغذية) وأثرها في نشأة المرض النفسي من نحو لبن المرضعة وانعكاساته على الشخصية . كما تشير التوصيات الاسلامية الى البعد البيئي من شدائد وتنشئة وثقافة مثل تأكيده على التنشئة الطفلية والراشدة ونحو ذلك مما نعرض له لاحقاً ...

وأما من حيث (العلاج) ، فان الاسلام يتقدم باكثر من طريقة (وضعية) في ممارسته لهذا الجانب ، فمثلاً نجد ان التوصية الاسلامية القائلة (اذا خفت شيئاً فقع فيه) تجسد ما اصطلح الارضيون عليه بـ (العلاج السلوكي) ، ... كما انه لا يضاد (العلاج التحليلي) واستحضار مفاهيم (اللاشعور) في هذا الصدد ، طالما تشير النصوص الاسلامية الى فاعلية اللاشعور من حيث صلته ببعض الاعراض مثل (التكبر) وعلاقته بالاحساس بالنقص ، و (المزاح) وعلاقته بالنزعة العدوانية ، وزلات اللسان وعلاقتها بالنشاط اللاشعوري مطلقاً ...

بيد ان الاسلام يعتمد ــ أساساً ــ النمط الثالث من العلاج ، ونعني به (العلاج الارشادي) حيث تنصبّ توصياته على هذا الجانب غالباً ، ... حتى ان بعض الانماط الخطيرة من العصاب مثل (الوسواس) يظل علاجه خاضعاً للطريقة الارشادية أيضاً .

المهم ، ان (الطريقة الارشادية) تظل في العلاج الارضي الحديث أيضاً أشد الوسائل فاعلية حيث شدد عليه حتى لدى (السلوكيين) ، واخذت العيادات النفسية تتجه اليه بعد ان وجدت ان العلاج السلوكي وحده أو العلاج التحليلي وحده لم يعد كافياً .. فالعلاج التحليلي قد ينجح في تحرير المريض من بعض المخاوف (مثل الخوف من الظلام في المثال الذي استشهدنا به) ، الا انه قد لا ينجح في كثير من الحالات ، حيث نجد ان المريض

بالرغم من استبصاره بمصدر مخاوفه (حيث يتذكر مصدر الخوف والانفعال المصاحب له وسخف مثل هذا الخوف) دون ان يستطيع الانفكاك عنه.

طبيعياً، قد يكون ذلك عائداً الى بنائه النفسي المضطرب أساساً، أو كونه ناجماً من اضطراب عضوي، أو تعقّد خبراته المؤلمة وتشابكها وتجذّرها، الا انه حتى في الحالات التي لا تطبعها هذه الاسباب: فان مجرد استحضار المفاهيم اللاشعورية لا يشكل اداة وحيدة للعلاج، بل من الممكن ان يزيد ذلك من تفاقم حالته المرضية اذا كان الاستحضار اللاشعوري يتصل بخبرات مخجلة مثلاً أو بتفسير لا واقع له في الطبيعة البشرية، ... فالمريض الذي يعاني من غسل يديه مرات عديدة من الصعب ان يتحرر من هذه الممارسة لمجرد تبصيره بانه يعاني (عقدة ذنب)، والى ان مصدر هذه العقدة هو (رغبة محارمية) أو كراهية للأب كُبتت في لا شعوره، أو انها نتيجة (تثبّت) عند المرحلة الثانية من مراحل النمو الطفلي (مرحلة النظافة)..

ان هذا التبصير فضلاً عن سخفه من حيث كونه تفسيراً لحالة مرضية، فانه من الممكن ان يرتطم بمقاومة أشدّ من قبل المريض.

والامر نفسه بالنسبة الى العلاج السلوكي، حيث ينجح هذا العلاج في ازالة اعراض خاصة مثل (المخاوف) أو الخجل ونحوهما. أما سائر الأعصبة فمن المتعذر (إطفاؤها) من خلال محاولات (التعلّم) الجديد...

والحق: يمكننا ان نفسّر السّر الكامن وراء تشدّد الاسلام على العلاج الارشادي بخاصة، هو ان كلاً من العلاجين التحليلي والسلوكي عائدٌ ــ بشكلٍ أو بآخر ــ الى مفهوم (الارشاد) أو (الوعي)، ففي العلاج التحليلي عندما يتعرف المريض مصدر خبرته المؤلمة: انما تتكوّن لديه حالة (وعي) بمشكلته، ومن خلال فاعلية (الوعي) يتخلص من المشكلة المذكورة. صحيح انه من الممكن ان يُمهّد لهذا النمط، بعلاج عضوي مثل تناول بعض العقاقير المنبّهة أو المنوّمة، الا ان (الوعي) أولاً وأخيراً هو المتكفل بحسم المشكلة. والامر نفسه بالنسبة الى العلاج السلوكي حيث يعتمد (الوعي) أخيراً في اطفاء السلوك المخطئ، بصفة ان التدريب على تعلّم عدم الخوف مثلاً يفضي الى (وعي) الشخصية بموقفها، وهذا

الوعي من الممكن من خلال الارشاد المتكرر أن يحسم المشكلة منذ البداية ، فالتوصية الاسلامية القائلة (اذا لم تكن حليماً فتحلّم) أو التوصية التي أشرنا اليها سابقاً (اذا خفت شيئاً فقع فيه) ، انما تعتمد (الوعي) في (التدريب) على التعلّم الجديد وهو : اصطناع الحلم ، والتعرض الى المجالات المخيفة ...

وأياً كان ، فان العلاج الارشادي يظل هو العلاج الاشدّ فاعلية من سواه في إزالة الاعراض النفسية ... وفي حالة عدم نجاح الشخصية في تعديل سلوكها (سواء أكان ذلك من خلال الارشاد أو التحليل أو السلوك) حينئذ لا بد ان تكون الحالة مرتبطة بسبب عضويّ أو نفسيّ متجذّر مما يترتب عليه العلاج العضوي وهو ما يتوفر الطب النفسي الاسلامي عليه (في نطاق العلاج الوضعي) حيث نجد اشارات طبية في هذا الصدد تتصل بتناول أغذية خاصة ، كما نجد اشارات متنوعة تتصل بمختلف الاعراض ــ خطيرةً كانت أم خفيفة ، عضوية أم نفسية ــ توصي بتناول الاغذية التي تعالج أعراضاً ذهنية مثل النسيان والغباء أو أعراضاً نفسية مثل الكآبة والخوف و.. الخ ، كما نجد اشارات الى العلاج بالنوم في أوقات خاصة لازاحة بعض الاعراض الذهنية والنفسية[1] ...

حصيلة القول : ان التصوّر الاسلامي للمرض نشأة وعلاجاً ، يظل ــ في واحدٍ من انماطه ــ وهو (التفسير الوضعي) للمرض متوافقاً مع التفسير الذي اهتدىٰ الارضيون اليه مؤخراً : مع افتراقه عن التفسير الارضي في تصدّيه لظواهر لا زالت غائبةً عن البحث الارضي مثل : العلاج بالنوم في اوقات خاصة على سبيل المثال ، ونحو ذلك مما نعرض له في حقول لاحقة ...

بيد ان الاسلام ــ كما أشرنا ــ لا يقف عند تخوم التفسير الوضعي للمرض (طالما يظل هذا التفسير منحصراً في اسباب دنيوية صرف) بل يتجاوزه الى التفسير (العبادي) بصفته تفسيراً للحقيقة المطلقة لوجود الانسان على هذه الارض ونعني بها : ممارسة الانسان للوظيفة التي أوكلها الله تعالى اليه « ما خلقت الجن والانس الآ ليعبدون » « الذي خلق الموت

---

(١) انظر : الفصل الاخير من هذه الدراسة .

والحياة ليبلوكم ايكم أحسن عملاً » ، حيث تتمثل هذه الوظيفة في التعامل مع الله تعالى من خلال الالتزام بالمباديء التي رسمها تعالى . . .

من هنا يتقدم الاسلام (مضافاً لتفسيره الوضعي الذي لحظناه) الى التفسير (العبادي) حيث يصل ايضاً بين نشأة المرض وعلاجه وبين السلوك العبادي للشخصية من حيث الالتزام بمبادئه تعالى أو الانحراف عنها .

ولعل مفهوم (المعصية) أو (الذنب) الذي يعني عدم التزام الشخصية بمبادئ الله تعالى : يجسّد معادلاً لمفهوم (المرض) كما لحظنا ذلك في فصل سابق أشرنا من خلاله الى بعض الآيات القرآنية التي تستخدم مصطلح (المرض) لممارسات جنسية منحرفة أو لممارسات فكرية تتصل بالنفاق . . . وبالمقابل ، فان مفهوم (الطاعة) التي تعني الالتزام بمبادئه تعالى يجسّد : معادلاً لمفهوم (السويّة) . . .

وقد سبق ان لحظنا في فصل متقدم أيضاً ان (وحدةً) هناك بين العصاب الفكري (وهو عدم الالتزام بمبادئه تعالى) وبين العصاب النفسي (في مفهومه الوضعي والارضي) ، : بمعنى ان كل معصية أو ذنب انما يرتدّ بجذوره الى أصل (عصابي) ، فشارب الخمر مثلاً يُعدّ عاصياً مذنباً من الزاوية العبادية حيث يمارس عملاً محظوراً اسلامياً . وهذه الممارسة ترتدّ بجذورها ــ وهو موضع وفاق بين علماء النفس ــ الى أصل عصابي يرتبط باضطراب الشخصية التي تلفّها احاسيس النقص والعجز ، فضلاً عن ضآلة حس المسؤولية لديها فيما يطبع سمات الشخصية المنحرفة ، أو ما يطلق عليها اسم (الشخصية السيكوباتية) . . .

المهم ، ان هذه الامراض قد تنشأ بسبب وراثي ، أو تكويني ، أو بيئي (أي بسبب وضعي) ، بيد انها تشكل جذوراً تفضي الى ممارسة (المعصية) أو (الذنب) كما قلنا .

بالمقابل : اذا كانت المعصية أو الذنب ترتدّ بجذورها الى أصل عصابي كما لحظنا ، فانها تتسبّب أيضاً في نشأة مستويات أخرى من العصاب أو في تضخيم حجمه ، فمثلاً ثمة نص اسلامي يُشير الى ان (المؤمن) أو (الملتزم بمبادىء الله) لا يصاب بأية عاهة عقلية ، . . . وهذا يعني بوضوح ان صدور الشخص عن المعصية قد يتسبّب في نشأة المرض العقلي أو النفسي لديه : كما لو افترضنا ان أحد الاشخاص مارس سلوكاً محظوراً

اسلامياً مثل الخيانة والغدر والكذب (وهي انماط من السلوك العدواني والدفاعي)، حينئذ من الممكن ان يتسبب هذا السلوك في نشأة مرض خطير اشدّ شذوذاً من الانماط المشار اليها وهو: الاضطراب العقلي مثلاً... وهذا الامر يمكننا ان نتبيّنه بوضوح حينما نتابع النصوص المشيرة الى هذا الجانب، ومنها: نص سبق ان وقفنا عليه فيما تحدث عن مرض الكآبة والمرح [١] معقباً على ذلك بقوله(ع): «فهي العوارض التي تكون منها الاسقام، ولا يكون ذلك الا بخطيئة عملها...» حيث وصل هذا النص بين (الذنب) واقترانه بنمط من الطعام الذي يستتلي العَرَض المذكور.

أيضاً، يمكننا ان نتبيّن ذلك من خلال النصوص القرآنية الكريمة التي تشير الى المنافقين ومطلق الكفار من نحو قوله تعالى: «فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون» حيث رتّب سمة (النفاق) ـــ وهي سمة مرضية معروفة ـــ على المعصية متمثلة في عدم التزامهم بما عاهدوا الله عليه من الانفاق، وفي كذبهم بنحو عام...

اذاً: ثمة ارتباط واضح ـــ في التصوّر الاسلامي ـــ بين نشأة بعض الأمراض النفسية وبين (المعصية): كما لحظنا.

كما انه ثمة ارتباط بين (المعصية) وبين كونها حالة مرضية كما لحظنا أيضاً في المثال الذي قدمناه عن تناول الخمر، مما يعني ـــ من ثم ـــ ان هناك تأثيراً متبادلاً بين (المعصية ـــ المرض) و(المرض ـــ المعصية) أي: ان المعصية تقتاد الى المرض، والمرض يقتاد الى المعصية في ضوء الحقائق المشار اليها.

○ ○ ○ ○

والآن في ضوء هذا التصوّر الاسلامي المُجمل لنشأة المرض وعلاجه: مقارناً بالتصور الارضي المُجمل لهما، هل يمكن القول بان كلاً من التصوّرين بمقدوره ان يقدّم تفسيراً صائباً وشاملاً للطبيعة البشرية، وموقع المرض والسويّة منها، وطرائق العلاج والوقاية من المرض؟

ان التصوّر الارضي ما دام ـــ أساساً ـــ منعزلاً عن السماء، حينئذٍ فان تفسيره للظواهر النفسية لا بدّ ان يتّسم بالخطأ (ولو نسبياً) من جانب وان يتّسم بعدم الشمولية من جانب آخر

سرّ ذلك ، ان السماء هي التي صاغت الكائن الآدمي ، وركبت فيه الدوافع ، ورسمت طرائق اشباعها : وعندما يعزل الاتجاه الأرضي نفسه من هذا الادراك العبادي ، لا بدّ ان يكون تفسيره للظواهر النفسية مبتسراً لا يتناول الحقيقة بنحوها الكامل ، لان تجاهل السماء (بصفتها المصدر الوحيد الذي يصوغ الانسان ودوافعه وطرائق إشباعها) يعني : تجاهلاً لواقع الطبيعة البشرية مما يترتب عليه بالضرورة تفسيرٌ مخطئٌ لها .

صحيحٌ ، ان السماء قد أودعت الكائن البشري قُدرات عقلية يستطيع من خلالها الوصول الى بعض الحقائق (وهو ما نلمسه في الملاحظات الصائبة في حقل علم النفس الارضي) الا انّ ذلك يمثل جانباً من الحقائق التي أشار اليها الاسلام ذاته في تفسيره (الوضعي) للظواهر حيث كان كلا التصوّرين الاسلامي والارضي متوافقان في تفسيرهما الوضعي لبعض الظواهر المنحصرة في نطاق السلوك الدنيوي الصرف ، دون ان يجسّد ذلك : الحقيقة المطلقة التي ينحصر ادراكها في الوقوف على نفس المصدر الذي أبدع الكائن البشري وركب الدوافع فيه ورسم طرائق إشباعها .

ويمكن القول : انه حتى في نطاق التفسير الارضي المحدود لا يمكن للملاحظ ان يطمئنّ الى صحة التفسير المشار اليه الّا نسبياً ، ما دمنا نعرف بوضوح ان العقل البشري عرضة للخطأ من جانب ، والى تطوّر معرفته من جانب آخر . . ولا ادلّ على ذلك : من هذا التفاوت الملحوظ بين الاتجاهات النفسية ، فلا يكاد يمرّ عقد أو عقدان أو ثلاثة عقود من السنين الّا و يبرز اتجاه جديد في علم النفس : مما يفصح هذا بوضوح ان الوصول الى حقيقة ثابتة في هذا الميدان أمرٌ لا سبيل اليه . و يكفينا ـ على سبيل المثال ـ ان نلحظ مدى التضاد بين الاتجاه التحليلي ـ في بعض خطوطه ـ في تفسيره للعصاب بانه أمرٌ لا مناص منه والى انه ثمن التقدم الحضاري (نظرية فرويد) ، وبين (الاتجاه الانساني) في علم النفس فيما يرى أحد ممثّليه (ماسلو) ان العصاب مسخٌ لفطرة الانسان . فالاتجاه الاول ينطلق من نظرة سوداء لطبيعة الانسان ، بينا ينطلق الاتجاه الآخر من نظرة بيضاء لطبيعة الانسان من حيث كونها طبيعة (خيّرة) ، حيث يترتب على هذا التفاوت في تشخيص الطبيعة البشرية تفاوت في علاج أمراضها بطبيعة الحال . ولا أدلّ على ذلك أيضاً من أن نجد اتجاهين

متضادين ــ على سبيل المثال ــ بين من يذهب الى ان علاج الأعصبة أو علاج بعض أمراض الشخصية يتمّ (عضوياً) (عقار، عملية جراحية، صدمة كهربائية) و بين مَنْ يذهب الى انه يتمّ (نفسياً)، ... وحيال مثل هذا التفاوت الخطير بين اتجاهين متضادين في العلاج، يظل المريض هو (الضحية) التي تدفع ثمن التفاوت المشار اليه. والحق ان هذين النموذجين من التفاوت بين وجهات النظر التشخيصية والعلاجية، يظلان مجرد نموذج لمفارقات البحث الارضي، والآ فان التفاوت بين وجهات النظر النفسية من الضخامة بمكان كبير. ويكفينا ان نجد التفاوت ليس بين المدارس فحسب (المدرسة التحليلية، السلوكية، الجشطالتية، الانسانية، الوجودية، التلفيقية ... الخ) بل داخل المدرسة الواحدة أيضاً. فالتحليليون أنفسهم يتفاوتون في وجهات النظر، حيث نجد ان فرويد أو ادلر أو يونج، أو جونز أو ايزنك أو هورني يتفاوت كل واحد منهم عن الآخر في تفسيره مثلاً لنمط (اللاشعور) أو الخبرات الطفلية، أو... الخ، كما ان (الاتجاه السلوكي) مطبوع بنفس التفاوت داخل خطوطه: فسلوكية واطسون أو بافلوف أو سكينر أو السلوكية المعاصرة في الاتحاد السوفياتي، تظل من التفاوت بمكان ملحوظ فيما بينها... بل يمكن القول، بان العالم النفسي الواحد يُدخل ــ خلال عمره العلمي ــ أكثر من تعديلٍ على نظريته النفسية...

ان أمثلة هذا التفاوت بمستوياته المشار اليها: كافٍ في التشكيك بقيمة النظريات التي يقدّمها علم النفس الأرضي في تفسيره للطبيعة البشرية، ولأمراضها ولعلاجها.

طبيعياً، من الممكن ان يجيب البعض بان التفاوت المذكور لا يعني عدم صواب أحد التفسيرات، أو الى انه من الممكن ان يفيد الباحث أو المعالج من جميع الاتجاهات النفسية فيأخذ منها ما هو صائب و يطرح ما هو مخطىء منها وهو ما نلحظه فعلاً في الاتجاه التلفيقي أو التكاملي في علم النفس.

إلّا ان هذه الاجابة تتّسم بالصواب في حالة ما اذا ثبت علمياً بان أحد الاتجاهات قد نجح فعلاً في تشخيص أو علاج الامراض بحيث فرض فاعليته على الاتجاهات الأُخرى، وهو أمرٌ لم يتحقق حالياً، ... كما ان ازدياد نسبة الامراض النفسية ــ حسب الاحصاء

الارضي ذاته ــ بالرغم من انتشار المؤسسات العيادية وذيوعها يؤكد الحقيقة المشار اليها وهي :

إخفاق البحث الأرضي في تقديم التفسير الصائب للطبيعة البشرية وأمراضها وعلاجها : وما ذلك الاّ بسبب ــ كما أشرنا ــ من عزلته عن السماء التي تشكّل المصدر الوحيد في صياغة الطبيعة البشرية وتركيب دوافعها وطرائق إشباعها .

ويمكننا التدليل على ذلك ، حين نستشهد بنموذج أو أكثر من نماذج البحث الارضي المنعزل عن السماء حيث نتبين مدى انعكاسات هذه العزلة على حقل الامراض وعلاجها ودمغه بالفشل و بعدم الفاعلية . فمثلاً ، نجد ان علم النفس الأرضي يقرّ بأن الطبيعة البشرية قائمة أساساً على (البحث عن اللذة) ، كما يقرّ في الآن ذاته بأن الاحباط أو الحرمان أمرٌ لا بدّ منه : نظراً لتعذر تحقيق الاشباع المطلق لحاجات الانسان ، مما يعني ان (تأجيل الاشباع) يظل مبدءاً لا مناص منه أيضاً مقابل مبدأ (البحث عن الاشباع) ، بمعنى ان هناك مبدأين لا ينفصل أحدهما عن الآخر : هما مبدأ (البحث عن اللذة) ومبدأ (تأجيل اللذة) في الآن ذاته . وفي ضوء هذه الحقيقة التي لا يتخاصم فيها اثنان يتقدم البحث الارضي برسم المباديء المتصلة بهذا الجانب متمثلةً في ضرورة تحمل الشدائد ، ومن ثم ضرورة التعامل (واقعياً) مع امكانات (الذات) و (البيئة الخارجية) ، أي : ضرورة ان تسلك الشخصية بنحوٍ تحقق من خلاله : التوافق الداخلي والخارجي .

والسؤال هو : اذا كان مبدأ (البحث عن الاشباع) هو المحرّك الأساس للسلوك ، حينئذ كيف يمكن للشخصية ان تمارس (تأجيلاً) لاشباعها ؟ ان عملية (تأجيل الاشباع) لا بد ان تقترن بالضرورة بـ (التوتر) أي عدم إمكانية تحقق التوافق أو التوازن النفسي ، ... فالباحث مثلاً عن (التقدير الاجتماعي) ــ وهو أحد الدوافع الملحّة في تركيبة الشخصية : كما يقرر الارضيون ــ كيف يمكننا أن نطالبه بالاّ (يتوتر) نفسياً : في حالة حرمانه من هذا (التقدير) ؟ ان مطالبته بذلك يظل (حلاً مثالياً) الاّ في حالة واحدة هي : (تعويضه) باشباع آخر . أما مطالبته بـ (التأجيل) دون (التعويض) فأمرٌ يتنافى أساساً مع طبيعة التركيب البشري الباحث عن اللذة .

ان الفارق بين التصوّرين الاسلامي والارضي ، ان التصور الاسلامي لطبيعة الدوافع قائم على تقديم (التعويض) مقابل (تأجيل) اللذة ، وهو تعويض أخروي أو دنيوي أيضاً على نحو ما نتحدث عنه لاحقاً ، بينا لا يملك البحث الأرضي مثل هذا التعويض ما دام ـ أساساً ـ لا يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر والتعويضات المترتبة على ذلك : نفسياً ومادياً ... وهذا يعني ان خطأ المطالبة الأرضية بـ (تأجيل الاشباع) لا يكمن في عملية (التأجيل) بل في (مباديء) التأجيل ذاتها ، والآ فان (التأجيل) أمرٌ لا مفرّ منه كما أشرنا . كل ما في الأمر ان المطالبة الارضية بالتأجيل حينما لا تقترن بتعويض للاشباع المؤجل : حينئذ تظل المطالبة (مثالية) لا تتطابق مع (واقع) التركيبة البشرية الباحثة عن اللذة ... لذلك نجد ـ على سبيل المثال ـ ان الباحثة النفسية المعروفة (هورني) تضطر الى أن تنفي مثلاً مفهوم (الصداقة أو الحب الخالص) الّا اذا كان قائماً على التبادل بين طرفي العلاقة ، فهي تسم الشخص (العصابي) بانه يُعنى بجلب محبّة الآخرين حياله دون أن يكون لديه استعداد مماثل لتقديم محبته حيال الآخرين ، ولكنها (أي الباحثة) تقرر أيضاً بأن المحبّة من قبل الشخص دون مقابل لا تعدّ محبة صادقة بل لا بدّ ان تقترن بتوقع مماثل من الطرف الآخر... وهذا يعني ان الباحثة المشار اليها تطالب بعملية (تعويض) للمحبة التي يغدقها الطرف الأول .

سرّ ذلك : ان الحاجة الى الحب والتقدير من قبل الآخرين يظل ـ في تصوّر الباحثة المذكورة ـ أمراً طبيعياً في التركيبة البشرية ، كل ما في الامر انّ الشخص العصابي يبالغ في البحث عن إشباع هذه الحاجة .

والسؤال هو: اذا كانت الظروف الاجتماعية لا تسمح باشباع الحاجة الطبيعية للحب (والباحثة المذكورة تشدّد على الصلة بين العصاب والمحيط الاجتماعي) حينئذٍ لا بد ان يُحدث هذا الحرمان أو الاحباط (توتراً) أو (قلقاً ـ وفق المصطلح الذي تستخدمه هذه الباحثة) لدى الشخص ، ومن ثم تفشل هذه التوصية المطالبة بتبادل المحبة بين طرفي العلاقة : في حالة عدم تحقق ذلك ، ... سرّ هذا الفشل هو: ان الباحثة المذكورة (منعزلة) ـ كما هو شأن علماء النفس الارضيون ـ عن السماء ومبادئها المرسومة في هذا الصدد ،

فالسماء تطالب الشخص بأن يصادق ويحب و يتزاور في الله وتطالب بان يكون اليد العليا بالنسبة للطرف الآخر، أي ألّا يتوقّع أيّ (تعويض) عن المحبة أو المساعدة التي يقدّمها، بل ينحصر (تعويض) ذلك من الله تعالى فحسب. وحينئذٍ سوف لن يحدث أيّ (توتّر) عند الشخص في حالة حرمانه من التعويض البشري بل انه ــ أساساً ــ لا يعمل من أجل التعويض البشري حتى يتوتّر نتيجة الحرمان بل يعمل من أجل التعويض الذي يقدمه الله تعالى.. وهذا على العكس تماماً من السلوك الأرضي الذي يضطرّ الى المطالبة بالتعويض البشري ما دام غير مؤمن بالله واليوم الآخر والتعويض المترتب على ذلك: معنوياً أو مادياً، ومن ثم يضطرّ الى الوقوع في هوّة التوتّر أو المرض النفسي في حالة عدم تسلّمه التعويض البشري.

○ ○ ○ ○

طبيعياً، يترتب على مثل هذا الخطأ الارضي في تفسيره للطبيعة البشرية (في أحد نماذجها المتصلة بمبادىء التأجيل): خطأ في تفسير المرض والصحة أيضاً، ومن ثم: خطأ في تقديم العلاج أو الوقاية.

ويمكننا التدليل على خطئه في تفسير المرض والصحة أو الشذوذ والسوية: حينما نجده يحصر (المرض) في الاضطراب الذي يصيب جهازي الشخصية (العقلي) و(النفسي)، أي: الاضطراب الذي يصيب آلية العقل من نحو اضطرابات الذاكرة أو التفكير وغيرهما، والاضطراب الذي يصيب الجانب (الوظيفي) للنفس.

ان هذين الجهازين اللذين نرثهما (فطرياً) وفق آلية خاصة، لا ينفصلان عن جهاز ثالث نرثه فطرياً أيضاً هو (الجهاز الفكري) أي: الآلية الفكرية القائمة على (فطرة التوحيد) و(إلهام مبادىء الخير والشر): تبعاً لنصوص القرآن ونصوص الحديث التي تؤكد هذا الجانب، فضلاً عمّا تفرزه التجربة اليومية التي يحياها الكائن الآدمي في هذا الصدد، حيث نتحسس هذا الجانب ونحياه في أكثر من موقف أو تجربة من تجاربنا اليومية.

البحث الارضي يتجاهل فطرية هذا الجهاز تماماً، ومن ثم يمكن القول بان التفسير الارضي للمرض لا يقوم على الفهم المتماسك لهذا الجانب، طالما يحصر (المرض) في

الاضطراب (الوظيفي) للعمليات النفسية والعقلية، دون ان يتجاوزه الاضطراب (الفكري) أيضاً: حيث يعزل الموقف الفلسفي حيال الكون من دائرة المرض أو السوية.

ان علماء النفس ذواتهم يحيون بمعزلٍ عن السماء، فيما لا نتوقع منهم أن يطرحوا ظاهرة (المرض الفكري)، بل انهم يخضعون الموقف الفلسفي من الكون لمفهوم (النسبية) ولا يعدّونه معياراً للصحة أو المرض.

صحيح ان (الموقف الفكري) في نطاق خطوطه التفصيلية (مثل: الاختلاف في تفريعات الموقف) خاضع للنسبية، إلا ان الموقف (الرئيس) من طبيعة الكون والمجتمع والانسان أي: الموقف من (الله تعالى)، يظل خاضعاً لحقيقة (مطلقة) مماثلة لحقيقة كل من الجهازين العقلي والنفسي، فكما ان الجهاز العقلي قائم على آلية خاصة هي: التفكير، التذكير، النسيان الخ وكون ذلك حقيقة (مطلقة) بحيث اذا اضطربت هذه (الآلية) تصبح مؤشراً لـ(المرض)، ... وكما ان الجهاز النفسي قائم ايضاً على آلية خاصة هي: الاستجابة للمنبهات وفق عملية طبيعية خاضعة لقوانين ثابتة مطلقة بحيث اذا اضطربت هذه الآلية أصبحت (مؤشراً) للمرض، ... فكذلك: الموقف الفلسفي من الحياة يظل خاضعاً لآلية خاصة هي (التوحيد) بحيث اذا اضطربت هذه الآلية، كما لو ألحدت أو شككت أو أشركت أو هربت الشخصية من مواجهة ذلك أصبحت (مؤشراً) للمرض...

لقد أوضحت النصوص التشريعية ان الله فطر البشرية جميعاً على (التوحيد)، ومعنى (الفطرة) هو: ان البشرية ترث جهازاً (فكرياً) قائماً على آلية (التوحيد) وادراك مبادئه، مما يعني انّ أيّ موقف لا يصدر عن هذه الآلية لا بدّ ان يتسم بالاضطراب بنفس المستوى الملحوظ في كلّ من الاضطراب العقلي والنفسي، فكما ان الاضطراب الوظيفي أو الارثي لجهازي (العقل والنفس) مثل: الذهان والتخلّف العقلي واعراض القلق والكآبة والحصر والهستيريا الخ، تعد مؤشراً لشذوذ أو انحراف أو مرض: فان الاضطراب في الموقف الفكري (أي: التوحيد) يظل موسوماً بنفس الطابع ما دامت الاجهزة الثلاثة (العقلية، النفسية، الفكرية) خاضعة جميعاً لطابع واحد من (الارث).

ويمكننا التدليل على ذلك (ليس من خلال المنطق الاسلامي طالما لا يؤمن المنعزلون عن

السماء بهذا المنطق) بل من خلال اللغة الارضية ذاتها في معاييرها للسوية والمرض .

ان البشرية التي استطاعت ان تخطو هذه المراحل من الكشف العلمي والتقنيّ بحيث دفعها الفضول الى ان تغزو غالبية مجالات الحياة ، كيف يمكن ان نفسّر صمتها حيال اهم الكشوفات وهو : ادراك دلالة وجودها البشري من البدء والنهاية والهدف ، بل ان عالم النفس ذاته حينما يُعنى بالبحث عن الاصول المحركة للسلوك وطرائق تنظيمها واشباعها : كيف يصمت حيال (مصدر) هذه المحرّكات أو ينسبها إلى المجهول وهو أمرٌ يتنافى مع أبسط مقومات النشاط العقلي الذي لا يتحرك في بحثه عن الحقائق المختلفة الآ وفق (سببيّتها) وليس عزلها عن القانون المذكور (قانون السببية) ...

ان عدم الظفر بالتجريب الحسي لمعرفة (المصدر) للكون ، لا ينفي (وجوده) ، كما ان انتهاء هذا (المصدر) الى ما هو (مصدر ذاتي) لا سبب سابق عليه لا ينفي (وجوده) أيضاً : حينئذٍ فان أبسط مبادىء الآلية الذهنية أن ننسب ما هو (منظمٌ) في ادراكنا الحسي للكون والانسان الى مصدر (واعٍ) ، وليس الى مصدر مجهول أو ننسج الصمت حياله أو ننسبه الى مجرّد حدوث أعمى أو ننفيه أساساً ...

ان عملية النفي أو الهروب تشكّل مفارقة ذهنية لا يتخاصم اثنان في حقيقتها ... ونحن اذا نقلنا هذه الحقيقة الى معايير علماء النفس عن الصحة والمرض وادركنا بأن الاتجاهات النفسية بأكملها تقرّر بان (التعامل مع الواقع) يظل في مقدمة المعايير التي تحدد مفهوم السواء أو الصحة مقابل (الهروب) من الواقع فيما يعد مؤشراً للشذوذ أو المرض ، حينئذٍ يمكننا بسهولة ان نقرر بان الباحث النفسي الذي (يهرب) من مواجهة (المصدر) للكون (ومنه : السلوك البشري) : انما يتعامل (مرضياً) مع هذه الظاهرة ، لان التعامل السوي هو (مواجهة الواقع) الفلسفي وليس (الهروب) منه من خلال تجاهله أو نفيه أو تشكيكه بمصدر الحياة ...

وهذا كله فيما يتصل بالمعيار الارضي الذي يقرر بان (التعامل مع الواقع) هو المحل لفرز السوية عن الشذوذ ...

واذا اتجهنا الى معيار (الذكاء) الذي يقرّ الارضيون بانه (القدرة على التجريد) أو

(رصد العلاقة بين الاشياء) أو (القدرة على التكيّف) : امكننا من خلال هذا المعيار الارضي ذاته ان نستكشف بان الشخصية الملحدة أو المشككة أو الهاربة من مواجهة الموقف الفلسفي من الحياة (اي الشخصية غير الموحّدة) تفتقد عنصر (الذكاء) في مواجهتها لهذا الجانب الفطري (التوحيد).

ففيما يتصل بعنصر (التجريد) أو (رصد العلاقة بين الاشياء) نجد ان الشخصية غير الموحّدة ترصد طرفاً واحداً من الظاهرة الكونية (وهو عدم التجريب الحسّي في معرفة (مصدر) الكون) وتغفل عن الطرف الآخر (وهو قانون السببية) أو قانون النظام الكوني، ... وعندما ترصد قانون السببية فانها تغفل عن الطرف الآخر وهو ضرورة كون السبب منتهياً الى مصدر ذاتي لا سبب له، ... وعندما ترصد هذا المصدر الذاتي تغفل عن الطرف الآخر وهو ان النظام الكوني لا بدّ ان يقترن بسببٍ له فاعلية (الوعي) : لكنها تغفل عن هذا الجانب وتعزي النظام الى الصدفة أو الفوضى أو تنسج صمتاً حياله أو تحيا تشكيكاً حيال ذلك ...

اذاً في الحالات جميعاً ترصد الشخصية غير الموحّدة طرفاً واحداً من العلاقات بين الاشياء وتتجاهل الطرف الآخر، وهو ما يشير بوضوح الى انعدام (الذكاء) في مثل هذه الشخصية، حسب تعريف الارضيين أنفسهم للذكاء من حيث كونه : القابلية على التجريد أو رصد العلاقات الكاملة بين الأشياء. ولعل النصوص الاسلامية التي تقرر بأن «من لا دين له لا عقل له» انما تضع هذه الحقيقة في اعتبارها بصفة ان انخفاض الذكاء لدى الشخص يقف وراء عدم ايمانه كما هو واضح.

وأما اذا اتجهنا الى التعريف الآخر للذكاء (وهو التكيّف) حينئذٍ امكننا بسهولة ان نقرر بان الشخصية غير الموحدة لا تمارس أيّ (تكيّف) في سلوكها : طالما تضع في اعتبارها تحقيق الاشباع في نطاق زمني محدود هو (الحياة الدنيا)، ولا تضع في اعتبارها : الاشباع الابدي الخاضع للاحتمال. ان معنى (التكيّف) هو: ان تضع الشخصية كافة الاحتمالات المحققة أو المانعة من الاشباع، فاذا تجاهلت هذا الجانب فهذا يعني انها عاجزة عن ان تمارس عملية (التكيّف المذكور) ...

وأياً كان الامر، إن استخدامنا للمعايير الأرضية ذاتها يدلّل بوضوح على ان الشخصية غير الموحدة يطبعها الشذوذ النفسي والعقلي في ضوء الحقائق التي أشرنا اليها ... بيد ان الأهم من ذلك كله هوما سبق ان أكدناه في صدر هذا الحقل من ان الكائن البشري يرث ثلاثة اجهزة تعمل وفق آلية لا دخل لارادته فيها هي :

(١) ـ الجهاز العقلي في آليته المتمثلة في ظواهر مثل التفكير، والذاكرة، والنسيان الخ .

(٢) ـ الجهاز النفسي في آليته المتمثلة في قوانين الاستجابة لمختلف المنبهات .

(٣) ـ الجهاز الفكري في آليته المتمثلة في كونه (مفطوراً على التوحيد) ، بحيث اذا مارس عملية تشكيك فهذا يعدّ مؤشراً لخللٍ في جهازه الوظيفي المذكور، على نحو ما نلحظه تماماً بالنسبة لمن يضطرب لديه الجهاز العقلي حيث يفقد ذاكرته أو يتخلّف ادراكه أو تطبعه سمة البله أو العته ونحوهما ، وعلى نحو ما نلحظه ايضاً بالنسبة لمن يضطرب جهازه النفسي حيث تطبعه سمات الكآبة أو القلق أو الحصر أو الهستيريا الخ ...

اذاً : الجهاز (الفكري) القائم على فطرة التوحيد لا يختلف البتة عن الجهازين العقلي والنفسي القائمين على مهارات فطرية خاصة في الادراك والاستجابة ، على نحو ما تقدم الحديث عنه .

وحينما يتجاهل البحث الأرضيّ هذا الجهاز: عندئذ نتوقع ان يغفل عن ظواهر كثيرة من (الامراض) المتصلة بهذا الجانب ، وفي مقدّمتها : الأمراض الفكرية المعاصرة متمثلةً في تيارات العبث واللامعقول ونحوهما من التيارات التي يرافقها الاحساس بالضياع والتمزق والقلق ... بل يمكن القول انّ ما تُطالب به توصيات علم النفس الارضي من ان يرسم كل شخصٍ (هدفاً) خاصاً يخلع من خلاله (معنىً) على حياته ، انما تعبّر مثل هذه التوصيات عن الحاجة الفطرية الى الايمان ، ... كل ما في الامر، ان البحث الارضي بصفته منعزلاً عن السماء يضطرّ الى مثل هذه التوصيات التي تطالب باصطناع الاهداف في غمرة فقدانها للهدف الفطري (الايمان) ...

طبيعياً ، من الممكن ان نلحظ اشخاصاً منعزلين عن السماء دون أن تنتابهم احاسيس الصراع والانشطار النفسي ، بيد ان هذا لا يعني انهم (أسوياء) ، لان الشذوذ أو المرض

لا ينحصر في مجرد عدم التوازن الداخلي للشخصية بل في الخلل الذي يصيب احد الاجهزة الوظيفية ، وهو خللٌ قد يستجرّ الشخصية الى التوتر والتمزق والشعور بالبؤس والعجز مثل امراض الكآبة والحصر والوهن العصبي الخ ، وقد لا يستجرها الى ذلك مثل امراض التخلّف العقلي من نحو العته والبله وغيرهما ، ومثل بعض امراض الشخصية التي يصاحبها عدم الاهتمام بمعايير الثواب والعقاب الاجتماعيين ، حيث يُجمع علماء النفس بان هذه النماذج (مرضية) بالرغم من عدم معايشة بعضٍ منها لأعراض الانشطار أو التمزق أو التوتر الداخلي .

إذاً : عدم التوافق الداخلي (أي خلو الشخصية من الصراع أو التوتّر) لا يشكّل معياراً للمرض بمفرده ، بل ان المعيار هو: الاضطراب الوظيفي للأجهزة التي نرثها فطرياً ، ومنها : (الجهاز الفكري) القائم على فطرة التوحيد أو الايمان ، مضافاً الى الجهازين العقلي والنفسي بنحوهما الذي يخبرهما علم النفس .

ان الاضطراب الوظيفي لجهاز الفكر ، فضلاً عن انه مفصحٌ عن كون الشخصية (تهرب) من مواجهة الحقائق بدلاً من التعامل (الواقعي) ، وفضلاً عن فقدانها لعنصر (الذكاء) في هذه المفردة من سلوكها ، فانها تفتقد حسّ (المسؤولية) من جانب ، و يغيم لديها الحس (الانساني) من جانب آخر، مما يمكن ادراجها ضمن السلوك المنتسب الى (امراض الشخصية) حيث يقرّ علماء النفس بان هاتين السمتين في مقدمة الاعراض التي تطبع (الشخصية المنحرفة) ، وهي شخصية ــ حسب التشخيص العيادي لها ــ لا تحمل مؤشراً لامراض عضوية أو وظيفية بل كما يشير البعض من علماء النفس بان انحرافها (أخلاقي) صرف . ويمكننا ان نعقب على هذا التشخيص الارضي لمفهوم (الانحراف الاخلاقي) بالقول : هل هناك غيمومة للحس الانساني أو حسّ المسؤولية اكثر من ان تتجاهل الشخصية (مبدع الكون) الذي أمدّها بالحياة وبمختلف المعطيات التي تتحرك من خلالها . إنّ القرآن الكريم حينما يخلع سمة (الأنعام) على امثلة هذه الشخصية « ان هم كالانعام بل اضلّ سبيلاً » إنما يشخّص بوضوح مدى غيمومة الحس الانساني وغيمومة حس المسؤولية لدى هؤلاء المتجاهلين لعظمة الكون والانسان من خلال تجاهلهم لمبدعهما

تعالى ... وأياً كان الامر، ان ما نعتزم لفت النظر اليه هو: ان علم النفس الارضي في عزلته عن السماء (يتجاهل امراضاً باعيانها هي انحرافات الشخصية فكرياً) كما يخبط في تشخيص امراض بأعيانها ايضاً حتى في نطاق الطرح الارضي لها:

من ذلك مثلاً: نظرته لبعض (امراض الشخصية) وفي مقدمتها: (الادمان على المشروبات) و(الانحراف الجنسي) حيث يملك حيالهما تصوراً خاصاً. فالاول منهما (أي: المشروبات) يخلع عليه طابع (المرض) من خلال سمة (الادمان) وليس مجرد التناول الذي لا يفضي الى الادمان أو الاعتياد. صحيحٌ ان الادمان تعبير عن حالة مرضية ترتد بجذورها الى احساس الشخصية بالنقص، و بعدم ثقتها بذاتها، وأنها هروب أو انسحاب من الواقع ومشكلاته، الا ان عملية الهروب أو الانسحاب بغض النظر عن حجم جذورها المرضية تظل باقرار علماء النفس ذواتهم ــ سلوكاً عصابياً ما دام المعيار السويّ للشخصية هو: التعامل الواقعي مع المشكلات ومواجهتها وليس الهروب منها، حينئذٍ فان اللجوء الى تناول الخمر يجسد عملية (هروب) من الواقع: يستوي في ذلك ان يكون على مستوى التناول العادي أو الادمان، كل ما في الامر ان الادمان تعبيرٌ عن ضخامة العَرَض.

ولعل معالجة البحث الارضي للانحراف الجنسي تُعدّ في القمة من المفارقات في هذا الميدان. ان مفهومه عن الدافع الجنسي ووظيفته أساساً مضطرب لا يتحدد في مفهوم ثابت مما يترتب على ذلك اضطراب في تشخيص ما هو سوى وما هو شاذ من السلوك الجنسي، وهو أمر يقرّ به المعنيّون بهذا الجانب، حيث يعرضون لنا تفاوت وجهات النظر في تشخيص السواء والانحراف.

طبيعيا، ثمة وجهة نظر ثابتة تشير الى أن (التناسل البشري) يظل (هدفاً) لا سبيل الى التشكيك به، بيد ان خطأ التشخيص يبدأ من تحديد الطرائق المنظّمة للتناسل المشار اليه، كما يبدأ من تحديد طرائق الاشباع الخارجة عن اطار الوظيفة التناسلية، إنّ البحث الارضي يقع في خبط ملحوظ حينما يخضع الوظيفة التناسلية الى العرف الاجتماعي: مع ان بعض الاعراف واضحة في انتسابها الى ما هو شاذ باجماع الاتجاهات النفسية. كما انه يقع في خبط ملحوظ عندما يحدد أو يتفاوت في تحديد طرائق الاشباع الخارج عن اطار التناسل من نحو تردده أو أباحته للممارسة الجنسية لدى البالغين، وتردده أو اباحته للعادات السرّية في

مراحل معيّنة من العمر أو بنحوٍ لا يقترن بالافراط ، ثم اباحته لمختلف اشكال التعامل بين الجنسين من نحو الممارسات غير التناسلية بمختلف أشكالها ، فضلاً عن مستويات التعامل التي يعتبرونها عادية ومألوفة من نحو: المغازلة والصداقة والتظرو.. الخ ...

أمّا مفهومه عن الانحراف فلا يتجاوز بعض طرائق الاشباع من نحو: التلبيس، الاستعراض، السادية، الماسوشية، احلام اليقظة، الشبقية الخ ... لكن حتى في هذا النطاق نجد ان انحرافات من نحو: الممارسة باليد، أو الجنسية المثلية ــ كماسبقت الاشارة الى ذلك ــ بدأت ــ في تصور بعض الباحثين ــ تكتسب طابعاً عادياً لا شذوذ فيه ، في حين يتصور البعض ان أي سلوك لا ينتهي بالقذف يعتبر عادياً أيضاً ، و يتصور اتجاه آخر ان أية ممارسة تأخذ طابعاً شبقياً استمرارياً هي التي تحدّد طابع الشذوذ ، وهناك تصوّر بأن عدم الاحساس بالحاجة الى الجنس الآخر هو المعيار في الانحراف ، الخ ... ان هذا الخبط في تحديد الانحراف من جانب ، وحصر الانحراف في بعض الممارسات دون غيرها من جانب آخر، كافٍ في ترسيخ القناعة بأن تحديد ما هو عادي عما هو شاذ من السلوك الجنسي ، امرٌ لا سبيل الى اليقين العلمي به عبر هذا الخبط المشار اليه في علم النفس الأرضي ، مما يترتب على ذلك خبطٌ في تحديد العلاج أو الوقاية أيضاً ... كل أولئك ــ بطبيعة الحال ــ عائد الى عزلة علم النفس الأرضي عن مبادىء السماء التي تحدد بوضوح ما هو سويّ وما هو شاذ من السلوك الجنسي ، بالنحو الذي سنفصل الحديث عنه في الحقل المتصل بتنظيم الدافع الجنسي ، في الفصل لاحق من هذه الدراسة .

o o o o

نخلص مما تقدم الى ان التصور الاسلامي للمرض نشأة وعلاجاً يظل مرتبطاً بالتصور العبادي للسلوك (مضافاً الى تصوراته : وضعياً) على العكس من التصور الارضي الذي يعزل السلوك عن مفهومه المرتبط بالسماء ، مما يترتب على ذلك : خطأ في التشخيص والعلاج كما لحظنا . والمهم ، ان نتجه الآن الى التصور الاسلامي للسلوك السويّ من خلال تنظيمه للأصول المحركة للسلوك : أي طرائق اشباعها ، سواء أكان ذلك متصلاً بالاصول النفسية أوكان متصلاً بالاصول (الحيوية) .

«الباب الرابع»

«الفصل الأول»

«الاصول النفسية وتنظيمها»

حين نتحدث عن الاصول أو الدوافع أو الحاجات ، وطرائق تنظيمها (من خلال التصو
الاسلامي) ، فاننا سنواجه بالضرورة منهجاً متميزاً عن المناهج الأرضية ، في طبيعة تصوره
لطرائق التنظيم .

فالتصور الاسلامي للدوافع ، قائم ، على الغاء بعض الدوافع التي اعتاد علم النفس
الارضي تسميتها دوافع ، واقرار البعض الآخر منها .

وهذا يعني ان منهج التناول (في تنظيم الدوافع) سيقتصر على ما هو مشروع فيها فحسب
فممّا اعتيد ــ على سبيل المثال ــ تسميته دافعاً (عند علماء النفس الأرضيين)
نزعات من نحو:

العدوان ، السيطرة ، التفوق ، التقدير الاجتماعي ، الانتماء الاجتماعي الخ ، ... هذ
النزعات يتجه البحث الارضي الى تسميتها بـ (دوافع) و يرى الى هذه الدوافع وكأنه
حاجات بشرية لا مناص من اشباعها بنحو و بآخر: وفقاً لطبيعة المناخ الثقافي الذي يغلف
الباحث الأرضي ومجتمعه .

وتبعاً لذلك ، يضطلع البحث الأرضي بمعالجة هذه الدوافع ، ويخضعها لتنظيم خاص
بغية تحقيق التوازن للكائن الآدمي .

أمّا الباحث الاسلامي ، فان وجهة نظره عن الدوافع المذكورة تختلف أساساً عن وج
النظر الأرضية ، انَّه قد يقرّ مشروعية بعضها في نطاق محدّد ، الا انه خارجاً عن ذلك لا ير
اليها ــ وكأنها حاجات لا مناص من اشباعها ، بل يرى اليها مجرد (ميول) أو (رغبات

شاذة ، لا تعبر عن أصل وراثي أو اكتسابي سليم ، بقدر ما تعبر عن اشباع زائد عن الحاجة .
لذلك يجد الباحث الاسلامي نفسه ، بحاجة الى صياغة مفهومات جديدة عن (الدوافع) و(تنظيمها) ، بحيث يدرجها في (عناوين) تتسق مع طبيعة التصوّر الاسلامي للدوافع : وذلك بأن يكون الدافع (مشروعاً) أولاً ، حتى يعالج طريقة (تنظيمه) ثانياً .

فالدوافع الحيوية ـ على سبيل المثال ـ تعدّ حاجات مشروعة كالحاجة الى الطعام ، والحاجة الى النوم ، والحاجة الى الجنس ... الخ . أمّا الحاجات النفسية التي اعتاد البحث الأرضي على عدّها حاجات مشروعة من نحو: الدوافع التي أشرنا اليها ، هذه الحاجات ، لا يرى المشرّع الاسلامي ـ كما قلنا ـ الى انها حاجات مشروعة حتى يبحث عن طرائق تنظيمها . بل سيبحث عن الحاجات المشروعة فحسب ، ... وهي حاجات تكاد تكون مضادة تماماً للتصوّر الأرضي : من نحو (الحاجة الى وأد الذات) بدلاً من الحاجة الى (السيطرة) ، و(الحاجة الى المسالمة) بدلاً من الحاجة الى العدوان ، والحاجة الى تقدير السماء بدلاً من الحاجة الى التقدير الاجتماعي ، والانتماء الى الله ، بدلاً من الانتماء الاجتماعي ، وهكذا .

إذن : الباحث الاسلامي ، سيختار منهجاً آخر في معالجته لقضية الدوافع وتنظيمها .

هذا المنهج : يقرّر أولاً وجود دوافع حيوية لا مناص من اشباعها بنحو ترسمه مبادىء السماء : وهو أمر يأتلف مع أبحاث الأرض ، الآ في طرائق تنظيمها .

و يقرّر ثانياً : وجود دوافع نفسية ... لكنها متميزة تماماً عن أبحاث الأرض بحيث لا تكاد تلتقي بُها الآ في نطاق محدد .

على أية حال نبدأ أولاً بدراسة الاصول النفسية وطرائق تنظيمها :

«الانتماء الاجتماعي والانتماء لله تعالى»

تُعدّ (الحاجة الى الانتماء الاجتماعي) في مقدمة الدوافع أو الحاجات البشرية ، بحيث

يدرجها اكثر من عالم نفسي في المرتبة التي تلي الحاجات الحيوية (البيولوجية) مثل الطعام والنوم ونحوهما . وبالرغم من ان بعض الابحاث الارضية التي اجراها (علماء الاقوام) أثبتت ضآلة مثل هذه الحاجة لدى بعض الاقوام المنعزلة عن الحضارة المادية ، الا ان ذلك يظل حالة استثنائية لايمكن الركون الى فاعليتها ما دام الكائن الأرضي مشدوداً بالضرورة الى بيئة بشرية يتوقف اشباع حاجاتها النفسية والمادية على التعامل بعضاً مع الآخر. ولعل المقولة المعروفة بان الانسان (اجتماعي) بالضرورة ، تفصح بوضوح عن الحاجة وفاعلية الدافع المذكور.

أما اسلامياً : فان تأكيد المشرّع الاسلامي على الانتماء الاجتماعي يظل من أبرز اهتماماته في هذا الميدان .

بيد انه ينطلق من تصوّر خاص لهذه الحاجة تفترق تماماً عن التصور الارضي لها الآ في نطاق (توصياته الوضعية) التي أشرنا الى ان الاسلام يعني من جانب بما هو (وضعي) تنحصر فائدته في نطاق الاشباع الدنيوي العابر، و يتجاوز ذلك ــ من جانب آخر ــ الى صعيد التصوّر العبادي الذي يحقق الاشباع الخالد أو الحقيقي للحاجات .

ان التوصيات الاسلامية المؤكدة للتعارف ، والتعاون ، والاخوة : تفصح بوضوح عن مفهوم (الانتماء الاجتماعي) ، كما ان التوصيات المؤكدة لاحتياج البشر بعضهم للآخر مثل « المؤمنون خدم بعضهم لبعض ... يفيد بعضهم بعضاً »[1] ، ومثل ما ورد عن الامام الباقر من انه سمع رجلاً يقول : « اللهم اغنني عن خلقك » فاوصاه بان يقول : « اللهم اغنني عن شرار خلقك »[2] ... ان امثلة هذه التوصيات تؤكد فاعلية (الانتماء الاجتماعي) وضرورته التي لا سبيل الى التشكيك بها . كما ان مفهوم (التكيف أو التوافق الاجتماعي) الذي يشدّد المشرّع الاسلامي عليه من نحو قوله (ع) :

« اكثروا من الاصدقاء في الدنيا ، فانهم ينفعون في الدنيا والآخرة ، اما الدنيا فحوائج

---

(١) الاصول / الايمان والكفر / ب اخوة المؤمنين / ح (٩) .

(٢) تحف العقول / ص (٣٠١) .

يقومون بها ... »[١] ونحو قوله (ع) :

« واما اخوان المكاشرة ، فانك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك عنهم ... »[٢] ، فالصداقة والمجاملة اللتان وردتا في التوصيتين : تُعدّان مظهراً من مظاهر الحاجة الى (الانتماء الاجتماعي) كما هو واضح . فاذا اضفنا الى ذلك كله ، توصيات تنهي عن بعض اشكال الانفراد في السفر أو المبيت ونحوهما ، حينئذ ندرك ان الانتماء الاجتماعي يوفّر للكائن الآدمي بعض اشكال (الحماية) ، فضلاً عن ان التوصيات المطالبة بتلقي المعرفة وممارسة العمل ، والتوصيات المتصلة بالتنشئة الاجتماعية في مراحل الطفولة والرشد جميعاً ... كل اولئك يجسد نمطاً من (الحماية) التي يفتقر الكائن الآدمي اليها من خلال عملية (الانتماء) للجماعة البشرية .

بيد ان الفارق بين التصورين الارضي والاسلامي لمفهوم (الانتماء الاجتماعي) يبدأ من تحديد نمط وحجم (الانتماء) أو (الحماية) التي توفرها الجماعة البشرية .

ان التوصيات الاسلامية تؤكد بان (السماء) هي المصدر الوحيد لـ (حماية) الكائن الآدمي ، وتؤكد بان الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، وتؤكد بانه « اذا أراد احدكم أن لا يسأل ربه شيئاً الا اعطاه : فلييأس من الناس كلهم ولا يكون له رجاء الا عند الله »[٣]

ان اليأس عما عند الناس والرجاء حيال الله فحسب : يعني (الغاء) لمفهوم (الانتماء الاجتماعي) من حيث كونه مصدراً لتوفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية .. لكن ان الغاء مفهوم (الانتماء الاجتماعي) هنا ، لا يعني الغاءً لمظهره الخارجي ، بل الغاءً لفاعليته البشرية واستبدال ذلك بفاعلية (الانتماء الى الله تعالى) ... ، بمعنى ان البشر لا يملك (امكانات مستقلة) في توفير (الحماية) للآخرين بل ان الله تعالى يمده بذلك فيصبح البشر بمثابة (اداة) تتحرك من قبل الله تعالى فحسب ، مما يترتب على ذلك ان يصبح (الانتماء لله)

(١) الوسائل / ب (٧) / ح (٥) / المعاشرة .

(٢) الوسائل / ب (٣) / ح (١) / المعاشرة .

(٣) الاصول / ج (٢) / الاستغناء عن الناس / ح (٢) .

هو الانتماء الحقيقي عند الشخصية الاسلامية، أما (الانتماء الاجتماعي) فيظل مجرد (وسيلة) لتحقيق الحماية التي يوفرها الله تعالى بصفة المصدر الوحيد الذي يمتلك ناحية الوجود جميعاً ...

بالمقابل، ما دام الآخرون الذين ينتخبهم الله (وسيلة أو أداة) (حماية)، نجد ان التوصيات الاسلامية تطالب بان يصبحوا هم موضع (حماية) للآخرين، وفي مقدمتها: المطالبة بقضاء الحاجات، وان يكون الشخص هو اليد العليا، وأن يعني بزيارة الاخ وعيادة المريض وتشييع الجنازة الخ ... ومن الواضح ان زيارة الاخ، أو عيادة المريض لا تحقق (حماية) للزائر والعائد بل للمزور والمريض، ... و بكلمة اخرى: التوصيات الاسلامية تُعنى بان يصبح الشخص مسبباً لـ (حماية) الآخرين لا أن نتوقع بان يكون الآخرون هم (الحماية) لنا، ... وهذا هو الفارق بين التصوّر الارضي الذي ينسج من مفهوم (الانتماء الاجتماعي) مصدراً لحماية الشخص في اشباع حاجاته النفسية والحيوية والأمنية من نحو ما يحققه الانتساب الى الاندية والمجامع والنقابات ومؤسسات التأمين وسواها من حل لمشكلة أو تصريف لطاقة جسمية، ومن نحو ما يحققه الانتماء الى الجماعة البشرية من توازن للشخصية تفتقده تماماً عندما تعيش منعزلة عنهم: اذ تلفّها الوحشة والفراغ والضجر وما الى ذلك.

صحيح ان التوصيات الاسلامية تضع أمثلة هذه التوصيات في الاعتبار (كما أومأنا الى ذلك في صدر هذا الحقل) الا انها تعني ـــ في المقام الاول ـــ بتدريب الشخص على ان يتحرك ليصبح (أداة) حماية للآخرين، لا انه يبحث عن (اداة) بشرية لحمايته.

الحالة الاولى تحسس الشخصية (من حيث الاستواء النفسي) باستقلالها وثقتها وكفاءتها (وحاجتها الله فحسب)، اما في الحالة الثانية فتحسس الشخص بالضعف والتبعية والاتكالية وسائر السمات التي تطبع مرض النفس.

اذاً: مفهوم (الانتماء الاجتماعي) في التصور الاسلامي يظل (ملغى) من جانب، وموضع توصيات من جانب آخر. التوصيات تنحصر في الذهاب الى ان (الآخرين) مجرد (أداة) لحماية الشخص. واما (الالغاء) فيترتب على التصوّر المذكور بحيث لا تتحسس

الشخصية بالحاجة الى الانتماء الاجتماعي بل بالحاجة الى الانتماء لله فحسب: مع ملاحظة ان حجم الوعي العبادي يتدخل في تحديد نسبة الالغاء لهذا المفهوم، فالامام علي (ع) ـ على سبيل المثال ـ حينما يقرر ـ في احدى ملاحظاته ـ من ان تجمع الناس حوله لا يزيده (ألفة) وان تفرقهم عنه لا يزيده (وحشة) انما يفصح عن ذلك عن أقصى درجات الوعي العبادي بحيث لا يحس بالوحشة عندما ينعزل عن الآخرين ولا يحس بالألفة عندما يجتمع بهم، بينا يتحسس الشخص العادي بالوحشة أو الألفة في حالة العزلة أو الاجتماع. لذلك نجد ان التوصيات الاسلامية تطالب بان يتواصل الشخص مع الله تعالى من خلال الذكر والمناجاة والصلاة والتأمل، مؤكدة ان ذلك يحقق للشخص متعة وتوازناً وأمناً لا يتذوق حلاوته الا من خبر ذلك، حتى انّ هذه النصوص تشير الى ان الفرد يبدأ بـ (الاستيحاش) من الناس بقدر تواصله مع الله تعالى...

○ ○ ○ ○

والآن: في ضوء هذا التصور الاسلامي لمفهوم (الانتماء لله) يحسن بنا ان نعرض لأهم مبادئ (الانتماء) المشار اليه، وفي مقدمتها صياغة:

الهدف أو النية:

من التوصيات المألوفة في حقل علم النفس الارضي هي: المطالبة بان ترسم الشخصية (هدفاً) لتحركاتها في الحياة، حتى تمنح الحياة (معنى) و(معقولية) تدفع الشخص الى مواصلة حركته بنشاط. بصفة ان غياب أو غيمومة (الهدف) يطبع الحياة بمشاعر الرتابة والملل واللامعنى والعبث الخ مما تجره هذه الاحاسيس من صراع وتوتّر، وبما تستتليه من الاعراض النفسية المختلفة.

أما اسلامياً: فان مفهوم (الحياة) و(الشخصية) قائمان أساساً على (هدف عبادي) محض هو: (الخلافة في الارض)، أي ان الكائن الآدمي (موظف) لأن يمارس عملاً عبادياً هو: التعامل مع الله تعالى وفق المبادىء المرسومة له. وهذا يعني ان الفارق بين التصور الأرضي والاسلامي لهذا الجانب ان (الهدف) موجود أساساً في ذهن الشخصية الاسلامية،

بينـا تحاول الشخصية الارضية ان تنسج لها هدفاً من الممكن ان تنجح في صياغته أو تخفق فيه ، مما يترتب على ذلك (في حالة الاخفاق) توتر وصراع نتيجة الاحساس باللامعنى واللامعقولية الخ ، بينا لا تنسحب مثل هذه الحالة على الشخصية الاسلامية ما دامت مرتبطة بـ (هدف) عبادي لا تحيد عنه ، يستوي في ذلك ان تنجح في تحقيق مفردات الهدف المذكور أو تخفق فيه .

ففي نطاق السلوك الفردي اذا افترضنا ان (مرضاً) أو (عاهة) أو (فقراً) حجزته عن ممارسة الصلاة بكاملها أو الصوم أو الحج أو الزكاة : حينئذ لا حرج عليها في ذلك ، كما انه في نطاق السلوك الاجتماعي اذا افترضنا اخفاقها في تحقيق اهداف علمية أو سياسية أو اصلاحية بسبب من عدم استجابة الجمهور لها أو بسبب قصور لا يدلها فيه : حينئذ لا حرج عليها أيضاً ما دامت قد وضعت في حسبانها أساساً (هدفاً) عبادياً ، اما نجاحها أو اخفاقها فأمر آخر يرتبط بمبدأ عبادي خاص هو: (النيّة) التي تحركت من خلالها ، حيث تشير النصوص الاسلامية الى فاعلية هذا المبدأ بقولها : « الاعمال بالنيات »[(١)] أي : المهم هو ان يستهدف الشخص عملاً عبادياً من الممكن ان ينجح في انجازه (كما هي في غالبية الممارسات (صلاة ، انفاق ، قضاء حاجة الخ) كما يمكن الا ينجح في انجازه (كما لو اخفق في تحقيق الاصلاح الاجتماعي . في المثال المتقدم) حينئذ فان اخفاقه ما دام غير مرتبط به بل بالآخرين : سوف يقترن بنفس التقدير الذي تمنحه السماء للشخصية المشار اليها . اكثر من ذلك ، تشير التوصيات الاسلامية الى مبدأ آخر هو « نية المرء خيرٌ من عملة »[(٢)] بمعنى ان الشخصية المذكورة لو لم يتح لها بسبب المرض أو أي عائق آخر من ممارسة الاصلاح الاجتماعي الذي اعتزمت القيام به : حينئذ سوف تحظى بتقدير تام من الممكن ألا يتم ذلك لو أُتيح لها ان تمارس العمل الاصلاحي : نظراً لامكان ان يقترن هذا العمل (في لحظة من الضعف) بمفارقات عبادية من نحو (الرياء) أو البحث عن (موقع اجتماعي) أو طلب التقدير من الآخرين ...

---

(١) الوسائل / ب (٥) / ح (٦) مقدمة العبادات .

(٢) نفس المصدر / ب (٦) / ح (٤) .

ونظراً لأهمية الفاعلية التي ينطوي عليها مبدأ (النية) في حقل (الانتماء لله)، حينئذ يحسن بنا ان نعرض لهذا المبدأ من حيث انعكاساته على حقل الصحة النفسية.

(النية) تعني في التصور الاسلامي: ان يستحضر الشخص في ذهنه (هدفاً) يعمل على انجازه من اجل الله تعالى فحسب.

ان التوصيات الاسلامية تطالب بتوفر هذه (النية) في جميع الممارسات، ... انها تطالب بها في الصلاة والصيام والحج الخ، كما تطالب بها في صياغة العلاقات الاجتماعية: كأن تتم الصداقة مثلاً من أجل الله، وتتم زيارة الأخ وعيادة المريض وتشييع الجنازة واجابة الدعوة للطعام: من أجل الله، وتطالب بان يكون الحب والبغض من اجل الله، ... بل تطالب بأن تتوفر (النية) حتى في تناول الطعام والذهاب الى النوم مثلاً عبر التوصية القائلة: «ليكن لك في كل شيء نية حتى في النوم والأكل»[١].

من الواضح، ان امثلة هذه (النية) تجعل السلوك باكمله مرتبطاً بـ (هدف)، بحيث لا تصبح لدى الشخصية الاسلامية مسكة من الفراغ الذي يضفي معنى الرتابة أو العبثية في السلوك، ... وهذا على العكس من الشخصية الارضية التي لا يتاح لها ان تصوغ مثل هذا (الهدف) ما دامت منعزلة عن السماء ومبادئها التي تضفي دلالة ثرّة على هذا الجانب.

المهم، ان المبدأ المذكور يظل مرتبطاً بالفاعلية التي ينطوي عليها مفهوم (الانتماء لله) مقابل (الانتماء الاجتماعي) الذي يصوغه عالم النفس الأرضي، فيما لا يمكن ان يحقق للفرد اشباعاً حقيقياً، أي: ان الصحة النفسية التي يسعى البحث الارضي الى اشاعتها في الكائن الآدمي: من خلال محاولاته المتنوعة في تنظيم (الدافع) المذكور.

والسبب في ذلك، عائد ــ ببساطة ــ الى عجز (الآخرين) من توفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية، مما يترك لدى الساعي نحو (انتماء اجتماعي ما) ردّ فعل سلبي، يساهم في تضخيم حجم المرض أوالعصاب لديه.

انه ــ من المتعذر ــ ان تحقق الحياة، اشباعاً كافياً للآدمين، وهذه حقيقة يجمع

(١) نفس المصدر / ب (٥) / ح (٨).

الباحثون النفسيون عليها ، ... ولذلك نجدهم يطالبون الأسوياء وحتى المرضى بممارسة الكف حيال الاشباع ، والتقبل للاحباط الذي يواجهونه حتى يحتفظوا بتوازنهم الداخلي .

بيد ان هذه التوصية ـــ كما سبقت الاشارة اليها في حقل سابق ـــ تظل حلاً مثالياً لا يمكن للفرد أن يستجيب له بنحو واقعي الا اذا كان ساعياً نحو (انتماء الهي) يوفر له الحماية النفسية أو الأمنية أو المادية ، أو على الاقل : يوفر له الحماية النفسية التي تزهد لديه الحاجات الامنية والمادية ما دامت تمثل متاعاً عابراً مؤقتاً بالقياس الى الاشباع الآخروي الذي لا حدود له .

اما الكائن الارضي المنفصل عن السماء ، والوعي بحمايتها ، فلا يتاح له أن يقتنع بمشروعية الاحباط ، ولا قدرة لديه على تحمل ذلك ما دام لا يملك الا متاعاً واحداً هو: الحياة . فكيف نطالبه بممارسة الكف عن الحياة وهو لا يمتلك سواها ؟ ثم نطالبه بأن يبقى محتفظاً بتوازنه الداخلي ؟ .

انها توصية غير واقعية ، تفسر لنا أسباب شيوع العصاب على الأرض بالرغم من سعة انتشار العيادة النفسية ، ومحاولاتها الدائبة في بسط مفاهيمها وتوصياتها العقيمة .

o o o o

على أية حال ، يظل الانتماء الى الله ، بدلاً من (الانتماء الاجتماعي) هو الصياغة المشروعة التي تأتلف مع طبيعة التركيب الآدمي : من حيث دوافعه التي يتحرك من خلالها ثم : تنظيمها وفق ما تحدثنا عنه مفصلاً : بالنحو الذي يحقق للكائن الآدمي توازنه الداخلي . ولسوف تتضح دلالة (الانتماء الى الله) بنحو أشد جلاء عندما نتجه الى معالجة دافع آخر وثيق الصلة بدافع الانتماء الاجتماعي ونعني به : الدافع أو الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) فيما يكسبه علماء النفس أهمية بالغة المدى أيضاً . لكنه يظل بدوره ـــ من خلال التصور الاسلامي ـــ ملغى ـــ أساساً ـــ من الحساب : حيث يطالبنا المشرّع ابداله (بتقدير) آخر، هو: (التقدير من الله) فحسب . ولنبدأ بالحديث عن هذا الجانب :

«التقدير الالهي ... والتقدير الاجتماعي»

هذا المصطلح نطلقه قبال ما يسميه البحث الأرضي بـ (التقدير الاجتماعي) ويقصد (بالتقدير الاجتماعي) : الحاجة الى (تثمين) يصدر من (الآخرين) حيال الشخصية : سواء أكان هذا التثمين يتصل بمشاعر ودية حياله ، أو تقديراً لخدمات أداها الى مجتمعه .

ويلاحظ ان بعض لباحثين يشدد على أهمية هذا الدافع بنحو يجعله مشروعاً كل المشروعية ، مؤكداً أحقية الفرد الذي قدم انجازاً ما ، ان يصدر عن رغبة جادة في مكافأته على انجازه ، أو في تحقيق المنزلة الاجتماعية التي تتناسب وانجازه المذكور .

ونحن بعد أن أوضحنا انتفاء الحاجة الى (الانتماء الاجتماعي) وهو أشد لصوقاً بحاجات الفرد : حسب لغة الأرض ، من (التقدير الاجتماعي) ، حينئذ يسهل الأمر حيال الحديث عن هذا (التقدير) الاجتماعي .

ان الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) تقترن ـــ في تصور علماء النفس ـــ بظاهرتين هما : الحاجة الى (الحب) والحاجة الى المكافأة،واما الحاجه الى الحب فتعني ان الرديحس بالحاجة الى أن يكون موضع حب من الآخرين يحسونه بآدميته، بكيانه، بشخصيته: لاأن يكون موضع نفور و كراهية أواهمال. وأما الحاجة الى (المكافأة) فتعني : ان الفرد يحس بالحاجة الى ان (يثمن) الآخرون انجازاته التي يحتفظ بها لنفسه أو يقدمها الى (الآخرين) ، ويمنحه (المكافأة) المعنوية لانجازه ، متمثلة في تحقيق السمعة أو المكانة الاجتماعية التي تتناسب وحجم الانجاز الفكري أو التقني الذي قدمه .

ان هذين المبدأين الارضيين : الحب والمكافأة يقرّهما التصوّر الاسلامي ، ولكن في نطاق محدد ضمن شروط خاصة تماثل ما سبق ان أوضحناه عند حديثنا عن (الانتماء الاجتماعي) .

أما (الحب) ، فان المشرّع الاسلامي يشدد عليه بحيث أكدت النصوص الذهاب الى أن

سمة المؤمن «ان يألف و يؤلف»[١] . أي : ان يحب الآخرين وان يحبه الآخرون ، وهي مقولة فطن البحث الارضي مؤخراً اليها ، حينما رسم معياراً للشخصية السوية من انها هي التي ... (تُحبّ وتُحَب) .

بيد ان ما يميز التصور الاسلامي عن التصور الأرضي في ظاهرة (الحب) هو: تحديد مصدر (الرغبة في الحب) .

ان عالم النفس الأرضي يحدد (الرغبة في الحب) من خلال الباحث عن الحب بصفته حاجة أو دافعاً يتطلع الى اشباعه أي : ان الفرد يرغب في ان يخلع (الآخرون) الحب عليه، حتى يتحسس أهمية وقيمة ذاته أو كيانه أو شخصيته .

التصوّر الاسلامي الذي يطالب بأن يتحقق الحب (لا من خلال رغبة الفرد) بل من خلال (الآخرين) ، فيما يخلعون عليه (الحب) نتيجة لسلوكه التوافقي مع الآخرين ، لا لأنه (راغب) في اشباع حاجته الذاتية فحسب .

وبكلمة أشد وضوحاً : ان الشخصية الاسلامية (تألف وتؤلف) أو (تُحبّ وتُحَب)، نظراً الى انها تسلك سلوكاً قائماً على المرونة واللين والبشاشة . ولأنها ، تسلك مثل هذا السلوك المرن ، فان (الآخرين) يحبونها بالضرورة ، لا انها (ترغب) في ان يحبها الآخرون لكي تشبع حاجتها الى الحب ، وتحقق بذلك تأكيداً على الذات ، الا من خلال محبتها لله تعالى .

ومن البين ان التصور الارضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتسب الى النمط الأخير من (الحب) أي : الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين : تحقيقاً لـ (الذات) ، ... ومن هنا أطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) الى التقدير الاجتماعي .

ومن البين أيضاً ان مجرد الرغبة الى انتزاع التقدير يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سوياً لأنه حومان على (الذات وتمركز حولها) ، بعكس التصور الاسلامي للظاهرة ، لان هذا

(١) الوسائل ، باب (١٠٥) حديث (٢٥١) احكام العشرة .

التصور لا يحوم على (الذات) وتأكيدها، بل يحاول ابعاد النزعات الذاتية واحلال (الموضوعية) مكانها.

ولذلك لم يقرّ مشروعية (الرغبة في انتزاع الحب أو التقدير)، بل جعل (الحب) نتيجة سلوك توافقي، يخلعه الآخرون على الشخصية المتوافقة اجتماعياً، لا انه مصدر رغبة أو حاجة يتحسسها الفرد لاشباع ذاته أو كيانه أوشخصيته.

وهذا كله فيما يتصل باحد وجهي (التقدير الاجتماعي)، ونعني به (الحب).

اما الوجه الآخر من (الحاجة الى التقدير)، ونعني به (المكافأة). فان التصور الاسلامي يلغيه أساساً ولا يجد له أية مشروعية على الاطلاق، بل يظل ظاهرة مرضية صرفة.

ولكي نحدد بوضوح، السمات المرضية لهذا الوجه من الحاجة الى (التقدير الاجتماعي)، وغيابها عن ذاكرة علماء النفس، ثم: تحديد التصور الاسلامي لهذه الظاهرة... يتعين ان نطرح جملة من الحقائق، ومنها:

أولاً: ان البحث عن (المكافأة) ينطوي على الاحساس بان ما قدمه الفرد من (انجاز)، هو: عمل له قيمته وأهميته.

ثانياً: ان الفرد هو (مصدر) الانجاز المذكور.

ثالثاً: ان منح (المكافأة) يظل مقترناً بمشروعية (الرغبة في الحصول عليها)، أي تمثل (حاجة) أو (دافعاً) الى استلام (التقدير) من الآخرين.

والحق، ان هذه الظواهر الثلاث، لا تجسد (واقعاً) مشروعاً، بقدر ما تجسد سلوكاً مرضياً قائماً على ادراك واهم بحقائق التركيب البشري، مقروناً بالبحث عن اشباع (الذات) والتمركز حولها.

ولنبدأ من الحقيقة الثالثة وهي: مشروعية الرغبة في الحصول على استلام (التقدير): لقد سبق التوضيح، بان المشرّع الاسلامي، يطالب الفرد بان يمحض كل نشاطه لله: وان يلغي (الآخرين) من حسابه تماماً، بأن لا يشرك الآخرين في ممارساته، والا (يرائي) بها، بل يصوغها خالصة للسماء.

وهذا يعني ان (الثواب) أو (المكافأة) ينبغي أن تكون أيضاً ملغاة من حسابه، بأن

يكون لسان حاله متوافقاً مع الآية :

«لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً» .

والسؤال هو: هل ان عدم المطالبة بمكافأة (الآخرين) ، قائم على عدم فاعلية الآخرين في تقديم المكافأة ؟ أم ان المطالبة تحتجز الفرد من الاستمرار في انجازاته عند غياب المكافأة ؟ أم ان الانجاز ذاته لا يستحق مثل هذه المطالبة لانتفاء أهميته أساساً ؟ .

مما لا مراء فيه ، ان الحقائق المذكورة تظل قائمة وراء عدم مشروعية المطالبة : اذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة التركيب الآدمي وحقيقة (الانجاز) الذي قدمه .

ان المطالبة بالمكافأة تقترن مع الافتراض الذاهب الى ان الفرد يمتلك امكانيات داخلية لا يمده أي مصدر خارجي بها . اما مع افتراض المصدر الخارجي (وهو: السماء التي تمد الكائن بالامكانات المتنوعة) حينئذٍ لا قيمة حقيقية لأي (انجاز) تنسبه الشخصية لنفسها .

ان الآية الكريمة التي تقرر ان الكائن الآدمي لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا صرفاً ، ومن ان ما بنا من (حسنة) فمن الله ، وما بنا من (سيئة) فمن أنفسنا ، ... هذا التقرير كافٍ ، في تحسيسنا بان أي (انجاز) يصدر منّا انما يستمد ايجابيته من مصدر خارج عن (ذاتنا هو: السماء وليس (الذات) التي تبحث عن تقدير زائف لانجازاتها) .

ان عالم النفس الارضي ، بحكم غيابه عن السماء ، لا يملك ادراكاً حقيقياً بواقع الشخصية من حيث صلتها بالسماء ، بقدر ما يملك ادراكاً قاصراً يحوم على (الأرض) وافرازاتها منفصلة عن الخلفية التي تربط الأرض بالسماء . انه ـ أي : عالم النفس الارضي ـ يتسلم كائناً آدمياً يخضعه لامكانات فطرية أو بيئية تسعفانه في تقديم (انجازاته) : ناسجاً ، اما صمتاً حيال القوة التي تمده بامكاناته ، أو: اخضاعها للداخل (ذات الشخصية) من هنا يواجه البحث الأرضي تناقضاً بين اقرار لبعض أشكال التأكيد على الذات (المطالبة باستلام الثمن) ، و بين انكاره لبعض اشكال (التأكيد) الأخرى . فالتأكيد على الذات بعامة ، يشكّل سمة عصابية في تصوّر البحث الارضي ، الآ أنها في اطار (انجاز ما) تنتفي سمة (العصاب) وتتحول الى سمة سوية ، مع ان الأمر في الحالتين يجسد وجهين لعملية واحدة هي : البحث عن الذات .

ان الأرضيين من الممكن أن يستندوا في اكسابهم طابع السوية لهذا البحث عن (التقدير الاجتماعي)، الى (واقعية) (الانجاز) وما يصاحبه من الاحساس المشروع. مقابلاً للتضخيم أو التهويل الذي يصاحب احساس (المرضى) بحجم واقعهم.

بيد أننا ينبغي أن نتساءل، هل ان مجرد (الواقع)، كاف في اكساب الاحساس به، صفة (السويّة)؟.

ان (الزهو) مثلاً، يعد (لدى كل الاتجاهات النفسية) سمة عصابية. فاذا افترضنا ان الاحساس بالزهو نابع من (واقع) ما تتميز به الشخصية المزهوة من تفوق علمي أو اجتماعي... فهل ان هذا (الواقع) المتميز، يسوغ لصاحبه أن يمارس (الزهو)، ونعد الممارسة ذات طابع سويّ؟.

طبيعي، لا: باقرار الاتجاهات النفسية بأكملها، ما دامت تعد (الزهو) سمة مرضية.

إذن: مجرد اكتساب الظاهرة سمة (الواقع) لا يسوغ جعلها سمة سويّة.

والأمر نفسه بالنسبة الى الرغبة في استلام (التقدير) من الآخرين. لأن الرغبة المذكورة تجسد زهواً داخلياً تتحسسه الشخصية واقعاً، وتطالب ـ في ضوئه ـ بتسلم المكافأة.

فما هو الفرق بين الحالتين، ما دام كل منهما مرتكناً الى (واقع) (وليس الى وهم أو تضخيم للواقع) واقع هو: الاحساس بالتفوق. كل ما في الأمر ان الشخصية المزهوة أو المتكبرة تصطنع مظهراً حركياً للتعبير عن احساسها الداخلي بالزهو. أمّا الباحث عن (التقدير) فان مطالبته بالمكافأة، تعد تعبيراً عن الاحساس الداخلي بالزهو ذاته.

نخلص ممّا تقدّم، ان عالم النفس الأرضي، يقع في تضاد علمي (واعياً أو غير واع) حينما يكسب (التمركز حول الذات) طابعاً مرضياً، وحينما يُسلخ الطابع المذكور عنه في بعض أشكال (التمركز حول الذات) ومنه: الذاتية القابعة وراء المطالبة بتسلّم (التقدير).

○ ○ ○ ○

هكذا كلّه مع افتراض ان الفرد الباحث عن التقدير قد ارتكن انجازه الفكري أو المادي الى امكانات داخلية، لم يمدها بها مصدر خارجي هو: السماء.

وأمّا مع الافتراض الأخير، فان الاحساس بالزهو أو الاعجاب بالانجاز، ينتفي أساساً،

على نحو ما يقرره المشرّع الاسلامي .

على اننا بغض النظر عمّا تقدّم ، نجد انَّ (الاعجاب) بالعمل الذي انجزته الشخصية، وطالبت ــ في ضوئه ــ بتسلم التقدير ، ينطوي (ليس على سمة عصابية فحسب) بل يستتلي ضياعاً للعمل المنجز ذاته . فضلاً عن انه يستتلي (في حالة غياب التقدير) اماتة الحس بالمسؤولية ، وترشح الفرد للوقوع في مرض آخر من امراض الشخصية .

من هنا ، طالب المشرّع الاسلامي ، الشخصية ان تتحرك من خلال الاحساس بالقصور (مهما كان الانجاز خطيراً) بدلاً من التحرك خلال الاحساس بالعجب .

ولنقرأ هذا النصّ :

« ان الرجل ليذْنب الذنب فيندم عليه . و يعمل العمل فيسرّه فيتراخى عن حالته : فلا يكون على حالته تلك خير له ممّا دخل فيه »[1] .

ان ما يهمّنا من هذا النص هو: الاشارة الى (التراخي) في العمل ، نتيجة اعجابه به، اذ يتحسّس المرء بانّه قد أدّى مهمته على الوجه الأكمل ، ممّا يحتجزه هذا الاحساس من متابعة العمل .

ولعل النص التالي للامام علي(ع) أشد وضوحاً :

« الاعجاب يمنع الازدياد »[2] .

فهذا النص بدوره ، يوضّح كيف ان الاعجاب يمنع الشخصية من أن تتابع عملها، مكتفية بقدر محدد منه أياً كان حجمه في تصوّر الشخصية .

o o o o

مضافاً الى ذلك ، ان مثل هذا الاحساس يقترن بنظرة مريضة لدى الشخصية عن ذاتها ، غير منحصر في التوقف عن الممارسات الايجابية فحسب ، بل يتجاوز ذلك الى وقوعها في هوّة المرض النفسي ، على هذا النحو الذي يشير الامام علي(ع) أيضاً ، اليه :

---

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حديث (٤) مقدمة العبادات .

(٢) نهج البلاغة ، صفحة (١٨٣) ، جلد (٢) .

« اعجاب المرء بنفسه ، يدلّ على ضعف عقله » [١] .

فهذه السمة (ضعف العقل) ، لا تعني مرضاً عقلياً مثل (التخلّف العقلي) أو انخفاض درجة الذكاء الفطري ، بقدر ما تعني : التصوّر الواهم للشخصية عن (ذاتها) ، وهو تصوّر تطبعه سمة (المرض) ما دام قائماً على الاحساس بالرضى ، و بالاعجاب ، و بالتفوّق وسواه من أشكال التورّم الذاتي .

على أن أشد أنماط هذا الاحساس خطورة ، هو: ما اذا صاحبه غياب (التقدير الاجتماعي) : حيث يترتّب عليه وقوع الفرد في هوّة مرض آخر هو: اماتة الحسّ المسؤول لديها . فلو افترضنا ان عالماً أو موظفاً قد اقترن نشاطه بـ (التقدير) من قبل المؤسسة الاجتماعية التي ينتسب اليها ، ... فان نشاطه سيأخذ حجماً بقدر حجم (التقدير) الذي تسلّمه .

وفي حالة غياب التقدير تماماً ــ على سبيل المثال ــ فان النشاط يبدأ بالضمور تدريجاً حتى ينعدم الحسّ بالمسؤولية لديه ، في نهاية المطاف : ما دام الحسّ بالمسؤولية مرتبطاً بمشروعية الرغبة في تسلّم الأجر أو المكافأة أو التقدير .

○ ○ ○ ○

من هنا ، فان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، يأخذ منحى آخر في معالجتها هو: تدريب الشخصية على تنمية الاحساس بـ (القصور) بدلاً من (الاعجاب) .

ثمّ : تدريبها على ان تمحض نشاطها لله ، معلقة ذلك على تسلّم التقدير منه تعالى وليس من (الآخرين) .

○ ○ ○ ○

ونحن إذا دقّقنا النظر في كل من وجهتي النظر: الاسلامية والأرضية لظاهرة التقدير، أمكننا أن ندرك مدى الفارق بينهما (في حقل الصحة النفسية) فيما تقتادنا الأولى الى صياغة شخصياتنا متوافقة سوية، ... بينا تقتادنا الثانية الى صياغتها مريضة، منشطرة، متصارعة.

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حديث (٦) .

والسرّ في ذلك ، ان البحث عن (التقدير الاجتماعي) يعدّ ــ من حيث المبدأ ــ سمة مرضية ما دام حائماً على (الذات) ، كما ان درجة المرض تأخذ بالتضخم حينما تقترن بـ (الاعجاب) بما انجزته الشخصية من عمل .

وفي حالة (الاحباط) أي غياب (التقدير) ، فان المرض يأخذ طابع الخطورة : ما دمنا نتوقع ــ في احد وجهي التقدير (وهو: الحبّ) ــ ان الآخرين ليسوا ــ في الحالات جميعاً ــ على استعداد لمنح (الحب) ممّا يدع الشخصية نهباً للصراع والخيبة ، كما اننا (في الوجه الآخر من التقدير: وهو المكافأة) نتوقّع ان الآخرين ليسوا أيضاً على استعداد ــ في الحالات جميعاً ــ على تقديم (المكافأة) ، مما يقتاد الشخصية الى التراخي في انجازها ، ثمّ : ما يستتبع هذا التراخي من فقدان الحسّ بالمسؤولية ، مما يضاعف من خطورة المرض بما يصاحبه أولاً من مشاعر التوتّر والصراع عند الاحباط ، وبما يجرّه ثانياً من خلخلة لجهاز القيم لديه .

على العكس من ذلك ، نجد انّ الشخصية الاسلامية عندما تلغي الحاجة الى التقدير الاجتماعي ، فانّها تعوضه بتقدير من السماء . وعندها تلغي (الآخرين) من حسابها ، وتقبل على متابعة انجازها دون أن تعني بالاحباط ونتائجه . فالاحباط وحده (وهذا ما تقرّه الاتجاهات النفسية بأكملها) هو الذي يقتاد الشخصية الى الوقوع في هاوية المرض النفسي ما دام يحسّس الشخصية أولاً بخيبة أمل في اشباع حاجاتها ، وما دامت خيبة الأمل تجرّه الى التوتّر والصراع ثانياً . أمّا الشخصية الاسلامية ، فانّها لا تواجه (الاحباط) أساساً ، ما دامت قد ألغت الآخرين من حسابها ، وما دام اشباع حاجاتها موكولاً الى (تقدير السماء) التي ستسدّ حاجاتها من حيث لا تحتسب : وتمنحها ــ في اليوم الآخر ــ (تقديراً) لا حدّ له ، ممّا تجعلها ــ وهي تمارس انجازاً مّا ــ آمنة ، راضية ، متوافقة ، متوازنة : لا تحيا صراعاً ، ولا توتراً ، ولا خيبة أمل .

التقدير الاجتماعي ، والحبّ :

في غمار الحديث عن الدافعين (الانتماء والتقدير الاجتماعيين) يُثار أكثر من تساؤل ، من ذلك :

ان الكائن الآدمي بطبيعة تركيبه ، لا مناص له من الانتماء الى الآخرين ، حتى من خلال ارتباطه بالسماء (بخاصة حاجته الى الحبّ) ومن ذلك :

ان الكائن الآدمي (والمشرّع يشدد على هذه الظاهرة) بحاجة الى تقدير الآخرين من خلال ظاهرة (العزّ) التي تفرزها مقولة (المؤمن عزيز).

والحقّ ، انَّ كلاً من التساؤلين المذكورين ، يحملان مسوغاً لا ثارتهما على النحو المذكور.

فالحبّ والعز يجسّدان حاجة لا مناص من اشباعها ، مهما حاولت الشخصية الاسلامية أن تنسلخ عنهما .

ففيما يتصل بظاهرة (الحبّ) ، فان الكائن الآدمي ما دام مُطالباً بأن (يُحبّ) الآخرين ، فان حبه اياهم يعني : حاجته ليس الى ان يُحبّ فحسب ، بل : حاجته الى أن يجسّد الحب في ممارسة عملية هي : التفاؤه بالآخرين ، وعقد بعض أنماط العلاقة بينه وبينهم . ولعل الوحشة التي يتحسّسها الفرد عند فقد الأقربين (وفي طليعتهم أهل البيت (ع) تجسيد حيّ للانتماء الى الآخرين) .

ان الامام علياً (ع) نفسه حينما شدّد على أنّه لا يزيده تجمع الناس اُلفة ، ولا تفرّقهم عنه وحشة ، يقرّر بوضوح أن :

« فقد الأحبّة ، غربة » [١] .

وهذا يعني ان الكائن الآدمي يتحسّس الوحشة والاغتراب حينما ينسلخ الآخرون عنه .

بيد أننا بالرغم من اقرارنا بهذه الحقيقة ، يمكننا أن نكرّر ما سبق أن أوضحناه من أنّ الشخصية الاسلامية الواعية ليست بحاجة الى الآخرين ، بقدر حاجتها الى (السماء) فحسب ، وان الاحساس بالوحشة والاغتراب ناجم : ليس من حاجتها الى ان يخلع الآخرون الحب عليها ، ــ في المقام الأول ــ بل من حاجتها الى ان تخلع الحبّ عليهم .

---

(١) نهج البلاغة ، صفحة (١٥٦) . جلد (٢) .

ولنحاول تقديم الأمثلة على ذلك :

عاطفة الامومة أو الابوة أو البنوة .

هذه العاطفة تجسّد واحداً من الدوافع البشرية التي لا مناص من اشباعها .

فالأب يتحسّس بحاجته الى طفله منذ اللحظة التي يولد فيها . والأم تتحسّس بالحاجة ذاتها .

بيد أنّنا حين نتأمل بدقة مستويات هذه العاطفة ، نلحظها ذات دلالتين :

الدلالة الأولى : حائمة على (الذات) ومحاولة اشباعها من خلال ما يقدّمه الطفل من استجابات مختلفة : بعضها (في حالة عدم وعي الطفل) لا ينطوي على أية دلالة من (الحب) المتبادل . وبعضها الآخر ، ينطوي على تبادل الحبّ في حالة بلوغ الطفل مرحلة معيّنة من التميّز .

ومما لا شك فيه انّ الحالة الاولى لا تحمل معنى (الحاجة الى الحبّ) لأن الطفل غير الواعي لا يستطيع تقديم العاطفة المذكورة ، حتى يُشبع حاجة الأب أو الام الى الحبّ ، ... بل يظل الطفل في مثل هذه الحالة (جزء) من (ذات) الاب أو الام ، أي : جزءً من الذات الكلية التي تشمل كل ممتلكات الاب أو الام : سواء أكانت هذه الممتلكات عيّنة مادية مثل : الدار ، والمكتب ، والنقود ، أو معنوية مثل : أفكاره ، ومؤلفاته ، أو اجتماعية مثل : عشيرته وقومه وبلده الخ .

وواضح ، أنّ هذا النمط من العلاقة القائمة بين الاب وطفله تظلّ أحادية الجانب ، أي : تجسد حبّ الأب لطفله ، وليس حاجة الأب الى ان يحبّه طفله . وبكلمة أخرى : ان الأب بحاجة الى ان يحب (الآخرين) ، لا أنّه بحاجة الى أن يحبّه (الآخرون) .

ومع نموّ الطفل ، وبلوغه مرحلة (التمييز) ، يبدأ الاب بالتحسس الى عاطفة الطفل ، ... يبدأ بالتحسّس بالحاجة الى أن يحبّه طفله . غير ان هذه الحاجة في واقعها (امتداد) لحاجته الى أن (يُحب) الطفل ، لأنّه (جزء) من ممتلكات (ذاته) التي تعامل معها منذ الولادة فيما لا قدرة لديها على تقديم عاطفة نحو الأب عهدئذ ، ... ولأن الأب بحاجة الى أن يحقق ذاته من خلال الحبّ ، يظلّ بحاجة الى عاطفة الطفل المتميز ، لأن هذه

العاطفة تشبع حاجته الى أن يحب (ممتلكاته) : فيما يظلّ الطفل جزءً منها . وهذا يُشبه تماماً حاجة الفرد الى الطبيعة الجميلة مثلاً : من شمس وقمر ونجوم ونهر وشجر وظلّ ... الخ . فالطبيعة لا تملك (عاطفةً) نحو المرء ، لكن المرء هو الذي يمتلك عاطفة نحوها ، أي : أنّه يُحبّها . ولأنّه يُحبّها ، يُحس بالحاجة اليها .

وحين ننقل هذه الحقيقة الى صعيد الشخصية الاسلامية الواعية وصلتها بـ (الله) من جانب ، و بـ (الآخرين) من جانب آخر ، نجد أن الأمر محكوم بنفس الطابع الذي لحظناه عند الشخصية العادية في تعاملها مع طفلها غير المميّز ، ومع طفلها المميز ، ومع الطبيعة الجميلة .

فالشخصيّة الاسلامية الواعية (تنتمي) الى (الله) فحسب ، وتتحسّس الحاجة الى أن يحبّها (الله) فحسب ، ... لكنّها تمتلك (طاقة حب) نحو (الآخرين) ، دون أن تتحسّس الحاجة الى ان يحبها (الآخرون) .

ان حاجتها الى ان تحبّ الآخرين ، هو الذي يحسّسها بالحاجة اليهم ، بصفة أن تجسيد الحبّ لا مناص له من (وجود الآخرين) والّا لبقي مجرد طاقة ، مجرد (قوة) وليس تجسيداً في (فعل) .

من هنا ، حين يقرّر الامام علي (ع) من أنّ « فقد الأحبة غربة » يعني بذلك : إن الفرد (والحديث عن الشخصية الاسلامية الواعية) يتحسّس الوحشة أو الاغتراب ، نتيجة لغياب المصدر أو المنبّه الذي يجسّد (حبّ) الفرد للعزيز المفقود ... ، تماماً على نحو غياب الطبيعة الجميلة عن أنظار المشاهد الذي ألفها .

بيد ان الفارق بين الطبيعة الجميلة و بين فقد العزيز ، أن الأخير يبادل الحيّ بعاطفته ، بينا تظلّ الطبيعة صامتة عن ذلك .

وهنا يُثار السؤال :

إنّ (تبادل العاطفة) يعني : حاجة الشخصية الاسلامية الى عاطفة الآخرين ، ولولاها لما كان للاغتراب والوحشة أية دلالة !! .

الاجابة على هذا السؤال ، تتحدد بوضوح حين نضع في الاعتبار ان عاطفة الآخرين ،

تماثل (العطاء) الذي تقدّمه الطبيعة الجميلة للمُشاهد، وهو عطاء يتمثل في (التناسق) الجميل الذي تنطوي الطبيعة عليه. وهذا (الجمال) حين ننقله الى صعيد التعامل مع الآدميين نجد انّه يجسّد (الحبّ) الذي يقدّمه الآخرون الى الشخصية، ممّا يعني ان (تبادل الحبّ) هو الذي يسم تعامل الآدميين، وممّا يعني ــ من ثمّ ــ أن كلاً من طرفي التعامل بحاجة الى الآخر.

غير أنّ هذه الحقيقة تظلّ محتفظة بصوابها في حالة افتراضنا عزلة الآدميين عن السماء، أمّا مع الانتماء اليها، فان الحاجة الى (حب) يخلعه الآخرون على الشخصية، يبدأ بالتضاؤل بقدر حجم الانتماء الى الله: تماماً بالنحو الذي يحقق الاشباع للشخصية عندما تظفر بمجموعة من الاحبة أو المؤسسات الاجتماعية التي تمنح الشخصية كل ما تحتاج اليه من حب وتقدير، فيما لا تحس ــ من ثم ــ بأي توتّر أو صراع.

انّ المنتمي الى السماء، لا يحسّ بأي توتّر أو صراع حين يفقد الأحبّة، ... إنه لا يحسّ بالاغتراب حين يفتقدهم، بقدر ما يتمثل الاغتراب في فقدانه للمثير أو المنبّه الذي يهيىء له فرصة (الحبّ) الذي تحمله الشخصية للعزيز المفقود.

وبعبارة أشد وضوحاً: ان الشخصية الاسلامية بما أنّها (تحب) الآخرين، فانّها تحسّ بالاغتراب حينما تفتقدهم لأن طاقة الحبّ الذي تحمله الشخصية تظلّ خبيئة لا تجد من تجسدها في التعامل معه.

نعم: تتحسّس الشخصية بالاغتراب الحقيقي عندما يكون الفقيد منتسباً بدوره الى السماء. وعندها يظلّ الاغتراب مرتبطاً بالسماء وليس بالفقيد، بصفة أن الفقيد يجسّد الصلة بالسماء التي نتحسّس الحاجة اليها فحسب.

من هنا، فان الأب (نوحاً(ع)) لم يتحسّس بالاغتراب عن ابنه عندما جرفه الطوفان بعد أن نبهته السماء الى انّه ليس من أهله. كما ان (ابراهيم(ع)) لم يتحسّس بالاغتراب عن أبيه بل تبرّأ منه، مع ان عاطفة البنوة فيما يتّصل بابراهيم، وعاطفة الابوة فيما يتّصل بنوح تفرضان على الابن والأب أن يتحسّسا بالاغتراب أو الوحشة من فراقهما. لكن، بما ان نوحاً وابراهيم ينتميان الى السماء، حينئذ لا يتحسسان بالحاجة الى (حب) يخلعه الأب

أو الابن عليهما . بل لم يتحسّسا حتى بالحاجة الى ان يخلعا (الحب) على الابن والأب .

والسرّ في ذلك : ان السماء هي المصدر الوحيد للحب الذي يتحسسان بالحاجة اليه . وبما ان السماء تأمرهما بأن (يحبا) الآخرين ، فانهما تبعاً لذلك يمارسون ظاهرة (الحبّ) ، و يتحسسون بالحاجة الى الآخرين ، حتى يجسّدا حب السماء فيهم .

من هنا أيضاً ، يمكننا أن نفسّر حتى حالات الاحساس بالحاجة الى (الحبّ) الذي يخلعه الآخرون على الشخصية ، لأن الحاجة الى حبّهم مرتبطة بالحب الذي يحمله الآخرون نحو السماء . وتبعاً لذلك نجد ان المؤمنين بحق ، يتزاورون : يحنّ بعضهم الى الآخر، يتحسس بالوحشة والاغتراب من فقدانهم .

وهذا التبادل القائم بين طرفي التعامل ، ناجم ـــ في ضوء ما تقدم ـــ من الحب (في الله) ، وليس من الحاجة الى (آخرين) يخلعون الحب عليهم ، الا اذا كان (الآخرون) مرتبطين بـ (الله) أيضاً . وحينئذ يتم التبادل بين الأطراف : أحدهما يحب الآخر، وكلاهما يحسّ بالحاجة الى ان (يحبّه) الآخر، أيضاً ، لأن الحاجة الى (الآخر) ـــ في مثل هذه الحالة ـــ حاجة الى (السماء) ما دام الآخر منتسباً اليها : وعندها ، تظلّ الاطراف ينتظمها حبّ واحد هو (الله) .

ولا يغب عن بالنا ، ان محبة الانسان لأخيه الآخر، يظل ـــ مضافاً لما تقدم ـــ مرتبطاً بطبيعة التركيبة الآدمية التي نفخ الله من روحه فيها ، ممّا يعني ان الروح الآدمية تظل بالضرورة متواصلة مع الآخرين ، لانها جميعاً من (الروح) مما يفسّر لنا بوضوح سرّ المحبة التي يحملها الكائن الآدمي للآخرين . وحاجة كل منهم الى ان يحبّه الآخر أيضاً . (وهو أمر نتحدث عنه مفصلاً في الحقل المتصل بـ (المسالمة والعدوان) ؛ لكننا حسبنا ان نشير هنا الى انه بالرغم من ان الكائن الآدمي يحس بالحب حيال الآخرين ويحس بالحاجة الى محبتهم ايضاً ، الا ان ذلك يظل في نطاق خاص ، دون ان يلغي الحقيقة الرئيسة التي أشرنا اليها وهي : ان (الله تعالى) يظل هو الملتقى لممارسات الحب بالنحو الذي تقدم الحديث عنه .

«التقدير الاجتماعي والعز»

حينما يشدّد المشرّع الاسلامي على ظاهرة (العز)، فان هذا التشدّد لا يعني البحث عن (التقدير الاجتماعي) الذي أوضحنا انّ الشخصية الاسلامية لا تُعنى به بقدر ما تُعنى بتقدير السماء، بل يعني أنّها ــ أي الشخصية الاسلامية ــ بحكم موقعها من السماء، ونفض يدها عن الآخرين، تتحسّس بقيمتها بنحو لا تسمح لنفسها بأي تعامل (مُذلّ) يحط من قيمتها أمام الآخرين.

والفارق بمكان كبير بين شخصية أرضية متورّمة الذات تبحث عن (حبّ) أو (مكافأة) اجتماعية: كأن يحترمها الآخرون، أو يهبونها سمعة أو مكانة اجتماعية لاشباع دافع السيطرة والتفوق لديها، أو اشباع ذاتها الباحثة عن مطلق الثناء، ... وبين شخصية اسلامية لا تعنى بالسمعة أو المنزلة أو الثناء وكل أشكال التأكيد على الذات، بل تعنى بصياغة شخصيتها على نحو يتناسب مع خطورة السماء، بأن تنأى عن كل أشكال الحطة الاجتماعية التي لا تتناسب والخطورة المذكورة.

من هنا فان الامام زين العابدين (ع) حينما يخاطب الله سبحانه وتعالى:

«وأعزّني ولا تفتنّي بالكبر»[١].

انما يفصل بين المطالبة بالعز والكبر، بصفة ان (التكبر) مفصح عن الدافع الى السيطرة والتفوق (وهو ظاهرة مرضية)، بينا يظل (العز) مفصحاً عن تقدير الذات ليس بنحو مرضي ــ بل بنحوها الصحي المرتبط بالله من جانب، وبعدم السماح للذات بأن تقع في مهاوي الذل الاجتماعي من جانب آخر.

○ ○ ○ ○

(١) الصحيفة السجادية، دعاء مكارم الاخلاق ــ رقم (٢٤).

أمّا الجانب الموضوعي المرتبط بالسماء، فيتمثّل في خطورة (المذهب الاسلامي) واكسابه القيمة التي تتناسب مع المذهب المذكور. وبما انّ الشخصية الاسلامية تجسّد رسالة السماء، فحينئذ تتحرك من خلال البحث عن (العز) الذي يسم السماء ذاتها.

ويمكننا ملاحظة هذا البعد في موقف الامام الصادق(ع) مع أحد المتحذلقين الذي لاحظ الامام الصادق(ع) قد ارتدى زيّاً ناعماً (دون أن يعرف ان الامام(ع) قد ارتدى من الداخل زيّاً خشناً) فابتدره بالاعتراض، قائلاً له بما مؤداه: ان جدّه علياً(ع) كان يرتدي اللباس العادي. وقد أجابه(ع) بأن السياق الاقتصادي هو الذي يفرض (الفارقية) المذكورة بعد أن فضح المتحذلق في نقده المصطنع: حينما أبان له أنّ الثياب الناعمة التي يرتديها يخفي خلفها ثياباً خشنة، على العكس من المعترض فيما كان يرتدي لباساً خشناً، بينا أخفى تحته اللباس الناعم[1].

إنّ هذا الحوار بين الامام(ع) وبين المتحذلق، بغض النظر عن كشفه لواقع الشخصية الاخيرة (من حيث تأكيدها على الذات)، وبغض النظر عن كشفه للسياق الاقتصادي الذي يفرض هذا التكيف أو ذاك، ... بغض النظر عن ذلك كله، فانّه ينطوي على حقيقة متصلة بـ(التقدير الاجتماعي) من خلال ظاهرة (العز) وعلاقتها بقيمة السماء: فالامام(ع) بصفته يحمل دوراً (ريادياً) أو لنقل دور (القائد) الممثل لطائفة اسلامية كبيرة، حينئذ فان التقبل أو التقدير الاجتماعي لسمات القائد تعكس أثرها على رسالة السماء نفسها ما دام المناخ الثقافي (وهو مناخ متخلّف فكرياً: حيث يعنى بالبهرج، والزخرف، والمظهر الخارجي) يتدخل عاملاً حاسماً في تقويم الشخصية وتقبل أفكارها، ممّا يعني ان الامام(ع) حينما تكيّف مع المناخ المذكور، انّما استخدم التكيّف بمثابة (جسر) لتمرير الأفكار الخيّرة لديه، وليس لتأكيد (الذات) والبحث عن (التقدير) لها.

والامر نفسه حين ننقله الى الامام علي(ع) حينما حاول بعض المتحذلقين تقليل قيمته الاجتماعية من خلال اظهاره بمظهر المعدم (مالياً)، ممّا اضطر الامام(ع) الى ان ينثر

(١) الوسائل، باب (٨) حديث (١) احكام الملابس.

المئات من العملات النقدية امام المتحذلقين، حتى يحتفظ بـ (التقدير الاجتماعي) الذي حاول المحذلقون أن يسحبوه عن شخصية الامام (ع) [١].

ويمكننا أن ننقل الظاهرة ذاتها الى الامام الرضا (ع) عندما نجده (يتزيّن) للآخرين، و يلبس ثياباً فاخرة عندما يخرج اليهم، بينا يرتدي اللباس الخشن في داره [٢].

كل أولئك يفصح عن ان (التقدير الاجتماعي) الذي يبدو وكأن قادة التشريع يُعنون به،... إنّما يتخذه (الروّاد) وسيلة لتمرير الافكار الخيّرة لديهم من جانب، ولاظهار (عزّ) السماء للآخرين: من خلال العز الذي يصوغونه لشخصيّاتهم، من جانب آخر.

على أن الامر يتعدى حتى نطاق الشخصيات الرائدة، الى الشخصيات العادية، ما دام الأمر مرتبطاً بعز الرسالة الاسلامية نفسها. فثمة نصوص اسلامية تنهى الشخوص الاسلاميين عن مباشرة الاعمال الوضيعة (اجتماعياً)، وتطالبهم بأن (يترفّعوا) عنها، حتى يكتسبوا (تقديراً اجتماعياً) يتناسب مع رسالة الاسلام ذاتها، ما دام المناخ الثقافي للمجتمعات الارضية تنسج تقديراً اجتماعياً (يُعنىٰ بالمظهر الخارجي) حول الشخصية.

طبيعي، ينبغي ان نفرق بين البحث عن (تقدير اجتماعي) موضوعي يفرضه سياق محدّد، و بين (مواقف) أخرى لا يقيم المشرّع الاسلامي لمعارضتها الاجتماعية، أي وزن، بل يعلن بصراحة عن ضرورة الانسلاخ من (المجتمع) ما دام هذا الانسلاخ يحفظ للشخصية الاسلامية كيانها، واستقلالها، وسمتها المميّزة الحقة: ممّا يعني ان السياق هو الذي يفرض حيناً: البحث عن التقدير الاجتماعي، وحيناً آخر: الانسلاخ عنه. لكنه في الحالات جميعاً يظل التقدير الاجتماعي مرتبطاً بـ (أهمية الرسالة الاسلامية)، وليس بالبحث الذاتي الصرف عن التقدير: لأن البحث الذاتي للتقدير، يظلّ ـــ كما سبق التوضيح ـــ معلناً عن سمة (المرض) وليس عن السمة السوية.

وانطلاقاً من الفارقية بين المرض والصحة، يشدّد المشرع الاسلامي على ظاهرة (العز) على نحو يكسب بعض أشكال (التقدير الاجتماعي) سمة ايجابية: حتى في نطاق السلوك

(١) الوسائل، باب (٣) حديث (٢) احكام الملابس.

(٢) الوسائل، باب (٢٩) حديث (٣) احكام الملابس.

الفردي الصرف : غير المرتبط بالموقف الاجتماعي .

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع ، حينما يقترن البحث عن التقدير الاجتماعي ، بالانسلاخ من مواقف الذلّ أو الحطة التي تسم المرضى والعصابيين ممن يتحسّسون بمشاعر الدونية والنقص لديهم ، وانعكاس ذلك على التعامل الاجتماعي لديهم ، فيما يتعيّن أن نقف عنده الآن :

○ ○ ○ ○

«الاستقلال الذاتي» أو «احترام الذات»

حينما نقابل بين (العز) و(الذل) نجد ان الأول منهما يسمه طابع (السوية) ، بينما يسم الثاني طابع (المرض) .

بيد انّ الملاحظ أنّ كلاً منهما ـــ العز والذلّ ـــ عبر التصوّر الاسلامي لا صلة له بظاهرة (التقدير الاجتماعي) وعدمها ، بقدر صلته بالانتماء والتقدير الالهيين .

ان النصوص الاسلامية تشدّد على ظاهرة (العز) مؤكدة ان (المؤمن عزيز) مما تثير تساؤلاً حول ما اذا كان البحث عن مثل هذا العز مرتبطاً بعملية التقدير الاجتماعي الذي تلغيه الشخصية الاسلامية من حسابها .

والحق ، ان البحث عن العز لا صلة له بالتقدير الاجتماعي بقدر ما تنحصر صلته بالانسلاخ من (الآخرين) أساساً : كما سبق التلميح ، وبالاتجاه نحو السماء لاشباع الحاجات بدلاً من الاتجاه نحو الآخرين .

اننا ينبغي ان نضع فارقاً بين جملة من أنماط البحث عن العزّ :

١ ـــ ثمة بحث عن (العز) مرتبط بالحاجة الى (التقدير الاجتماعي) ، بصفة ان العز هو : تسلّم تقدير أو ثناء أو مكافأة من الآخرين ، تجد الشخصية انّها بحاجة اليه : بغية اشباع (الذات) وتأكيد هويتها ، والتمركز حولها .

وهذا النمط من البحث عن العزّ سمة عصابية سبق توضيحها مفصلاً ، ممّا تطبع سلوك الشخصية الارضية .

٢ ــ ثمة بحث عن العز ، مرتبط بالموقف الفكري ، أي : الاتجاه أو المذهب الذي تنتسب الشخصيّة اليه ، غير انّ هذا الارتباط يحمل سمتين من الاحساس حياله ، السمة الأولى : سمة عصابية في حالة تحرك الشخصية من موقف الحطة الذاتية التي تتحسّسها بحيث تعوّض عن الحطة الداخلية المذكورة ، تعوضها بانتماء الى (الآخرين) : سداً للنقص ، وليس اشباعاً موضوعياً للحاجة . وهذا متميز عن نمط آخر من البحث عن (العز) هو :

٣ ــ البحث عن العز من خلال القيمة الموضوعية التي يحملها المذهب أو الاتجاه الفكري الذي تنتسب الشخصية اليه .

وهذا النمط من البحث عن العز لا صلة له اطلاقاً بالحاجة الى التقدير الاجتماعي بقدر صلته باكساب المذهب أو الاتجاه قيمته الحقة ، فيما لحظنا قادة التشريع يندبون اليه (من خلال عملية التوافق أو التكيّف الاجتماعي) بغية تمرير (الأهداف) التي يحملها المذهب أو الاتجاه . وهو بحث سوي عن التقدير الاجتماعي ، على العكس من النمطين الأسبقين ، فيما يمثلان سمة عصابية . كما قلنا .

٤ ــ ثمة نمط رابع من البحث عن العز (وهو موضوع حديثنا الآن) فيما يمثل بدوره سمة سوية ، ما دام غير مرتبط ــ أساساً ــ بأية عملية تقدير اجتماعي ، بقدر انسلاخه تماماً عن (الآخرين) ، واتجاهه نحو مصدر آخر هو (السماء) في اشباع حاجات الشخصية . وهو ما نطلق عليه مصطلح (الاستقلال الذاتي) أو (احترام الذات) .

ولنتقدم بمثال في هذا الصدد ، يتصل بـ(الحماية) التي تنشدها الشخصية الاسلامية من السماء بدلاً من حماية (الآخرين) فيما أشرنا اليها عند حديثنا عن الانتماء الى (الله) بدلاً من (الانتماء الاجتماعي) .

ثمة فرد جائع ، لا مناص من اشباع حاجته الى الطعام . وسنفترض ان إشباع حاجته منحصر في : الالتحاق بدائرة رسمية أو أهلية ، أو الالتحاق بأحد أرباب العمل ، ... ان

(الآخرين) وهم في المثال المذكور (رئيس الدائرة، ورب العمل، والوسطاء) هم الذين يمتلكون وسائل الاشباع.

غير ان الالتحاق بالدائرة أو العمل لا يتم في الحالات كلها: وفقاً لاستجابة سوية من قبل مالكي وسائل الاشباع، بل يتم في حالات كثيرة عبر (تنازل) و (ذهاب ماء الوجه) و (خضوع) يتعارض أساساً مع الدافع الى احترام (الذات)، وفي أفضل الحالات، فان الاحساس بأن (الآخرين) ذوو (منّة) و (فضل) عليه، كاف بتوتير شخصيته وتأزيمها، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان (الآخرين) (وهم مرضى في الغالب)، سيشيرون ذات يوم اليه: من خلال التعالي أو الزهو الاجتماعي أو الغمز أو التعبير، بأنهم (متفضلون) عليه.

ومما لا شك فيه أن رفض (الذل) في الحالة المذكورة، لا يعني بحثاً عن (تقدير اجتماعي)، بل يعني: احساس الشخصية بكيانها واستقلالها، وهو احساس صحي صرف، يتميز عن الاحساس بتورّم (الذات) فيما يعني بدوره تحسيساً بكيان الشخصية،... غير ان التأكيد على الذات يُعدّ (مرضاً) ما دام حائماً على الاشباع الذي يحسس الآخرين بأنه (متميز) أو (متفوق) أو انه وحدهُ يملك (حق) الاشباع،... اما اذا كان الأمر حائماً على منح (الذات) حقها في الاستقلال، ونفض اليد عن الآخرين، فان الأمر حينئذ يكتسب ــ على العكس من الحالة السابقة ــ طابع الصحة والسويّة. ومن هنا، فان أي تقبل لـ (الذل) يعني: تقبلاً للحطة وللدونية اللتين تعدان مظهراً من مظاهر الاحساس بالنقص، والاحساس بالتبعية، والرثاء للذات وما اليها من اشكال المرض الذي سنتحدث عنه مفصلاً عند حديثنا عن الحاجة أو الدافع الذي يعالجه علم النفس الارضي في حقل ما يسميه بـ (التقدير الذاتي).

ان ما يعنينا من معالجة النمط الأخير من البحث عن (العزّ)، ليس في تحديد طابعه السويّ الذي يطالب المشرّع الاسلامي به فحسب، بل يعنينا أيضاً ــ وهذا هو موضع تأكيد دراستنا ــ أن نقارن بين التوصيات الاسلامية في تنظيمها للدافع المذكور، وبين توصيات علم النفس العيادي، وملاحظة مدى الفارق بينهما، من حيث واقعية التوصية الاسلامية،

ومثالية التوصية الأرضية .

ولنعد الى مثال الجائع ...

يقول الامام زين العابدين (ع) في دعاء مكارم الاخلاق (وهو وثيقة نفسية بالغة الخطورة :

« اللهم اجعلني أصول بك عند الضرورة ، وأسألك عند الحاجة . واتضرع اليك عند المسكنة ، ولا تفتني بالاستعانة بغيرك اذا اضطررت ، ولا بالخضوع لسؤال غيرك اذا افتقرت »[1] .

هذه هي توصية السماء : نفض اليد عن الآخرين تماماً، والاتجاه الى السماء في اشباع الحاجة .

لقد أقرت هذه التوصية (حقاً) مشروعاً للشخصية ، هو: حاجتها الى استقلال (الذات) . وتبعاً لذلك طالبت بعدم التخضع والاستكانة والاستعانة بالآخرين ، لبداهة: أن الخضوع للآخرين يعني أحد أمرين

أ ــ ان الشخصية تحمل طابعاً (انحرافياً) فاقداً لمقومات الشخصية السليمة التي تتحرك وفق جهاز قيمي : كأن تتحرك بلا قيم ، بلا حياء ، بلا صيانة لماء الوجه .

ب ــ ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من توتر وتمزق وصراع .

ومن البين ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، قائم على اشباع كل من الحاجتين الاساسيتين : الحاجة الى استقلال (الذات) ، والحاجة الى (سد الجوع) . الاولى : حاجة نفسية ، والثانية : حاجة حيو ية (بيولوجية) .

ان ازالة التضارب القائم بينهما ، لا يمكننا أن نتصوره الا اذا افترضنا وجود (مجتمع فاضل) لا يحيا أيّ تورم وعصاب ، بنحو نفترض من خلاله ان الافراد أو الفئات أو المؤسسات الاجتماعية يغلفها وعي حاد بصلة الانسان بأخيه ، بحيث يصبح توظيف الجائع أو ايجاد عمل له ، أمراً ــ ليس مجرد كونه ممارسة طبيعية مفروضة على الآخرين فحسب

---

(١) الصحيفة السجادية ، دعاء رقم (٢٤) .

بل يقترن بمشاعر السرور أيضاً .

غير ان افتراض مثل هذه (المجتمعات) يظل مجرد افتراض لم يحدثنا التاريخ بامكان تحقيقه الا في نطاق نادر، لا يمكن انسحابه على مجتمعاتنا المعاصرة التي يعي علماء النفس الارضيون قبل غيرهم طبيعة مفارقاته الضخمة .

وهذا يعني ان الأمر منحصر، أما : في ايجاد (توعية عامة) متميزة ، يهيمن عليها أفراد أو مؤسسات رسمية أو شبه رسمية تملك وسائل التأثير على صياغة ثقافة عامة للآدميين ، أو في ايجاد (توعية فردية) تصوغها الشخصية الاسلامية لنفسها عبر تعاملها مع السماء ، ومع الآخرين .

وهذا النمط الأخير، هو الصياغة التي أشار الامام (ع) اليها ، في توصيته المتقدمة ، حينما ألغى (الآخرين) من الحساب ، لأن الآخرين في تملكهم لوسائل الاشباع من المتعذر أن يستجيبوا لحاجة الجائع استجابة دون أن تملك خياراً ثالثاً لها . فهي حين تتجه نحو (الآخرين) مالكي وسائل الاشباع ، يحاصرها نمطان ــ كما سبق التلميح ــ من الاستجابة حيالهم :

أ ــ ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من التوتر والتمزق والصراع ، فتفتقد بذلك : الصحة النفسية التي يسعى علم النفس العيادي الى تحقيقها عبر توصياته (المثالية) بعمليات (الكف) أو (التصعيد) .

ب ــ ان تكون الشخصية فاقدة لجهازها القيمي ، أي لا تعني بالحياء ، وماء الوجه ، وحينئذ تفتقد كينونتها أساساً وتصبح شخصية (لا اجتماعية) مرفوضة تماماً عند (مجتمعها) نفسه .

ان توصيات (الارض) لا تملك حيال هذه المشكلة ، الا حلاً واحداً هو: ممارسة (الكف) و (التصعيد) .

ونعني بـ (الكف) : ان (تؤجل) الشخصية اشباع حاجاتها بنحو تتحمل من خلاله قسطاً يكبر أو يضؤل من (الاحباط) .

ونعني بـ (التصعيد): أن تدرس (الموقف) بنحو تحمله (تفسيراً) خاصاً ، يخفض من

خلاله : الاحساس بالتوتر الناجم من (ذلّة) الموقف .

بيد ان السؤال هو: هل تستطيع الشخصية الارضية أن تمارس (الكف) حيال منبهات حادة، تحيط الجائع وهو محروم منها ؟ وهل تستطع من خلال مواجهة (الذل) ان (تتصاعد) بالموقف وتعتبره أمراً عادياً : في حين ان (الآخرين) يمطرونها بوابل (المن) و(التفضل)، بل و(التعيير) في أية لحظة تتحرك الشخصية (الممنون) عليها من خلال تحسسها بالسيادة والاستقلال، أو النقد السليم لمالكي وسائل الاشباع ؟

مما لا مماراة فيه، أن وقائع الحياة اليومية التي نألفها، تكشف لنا بوضوح عن ان (الكف) و(التصعيد) لا يمكن ممارستها البتة، ما دام (الآخرون) جزءً من ثقافة أرضية لا تعي صلة الانسان بالسماء، بل صلته بالارض : وهي صلة محدودة محاطة بالاحباط، والضغوط الطبيعية والاجتماعية التي لا مناص منها بأية حال .

وبما أن (الآخرين) في ضوء ثقافتهم الأرضية، لا يمتلكون امكانية الاشباع بشكله السويّ، حينئذ، فان (الغاءهم) من وجهة نظر الصحة النفسية، سيحقق للجائع اشباعاً نفسياً هو: الحاجة الى (استقلال الذات) .

غير ان الحاجة الثانية، وهي حاجة حيوية ملحة، ونعني بها : الحاجة الى الطعام، ستظل قائمة تهدد الشخصية بالموت، أو المرض الجسمي ما لم يزح التوتر العضلي للمعدة. وازاحة التوتر المذكور تنحصر في ايجاد العمل أو الوظيفة دون الاستعانة بـ (الآخرين) ــ اذا أريد الاحتفاظ بالحاجة الى (استقلال الذات)ــ : حينئذ، فان الشخصية الاسلامية (ذات الوعي الجاد بالسماء) تظل آمنة، مطمئنة، متوازنة (داخلياً) ما دامت تطلب (الحماية) من (السماء) وليس من (الآخرين)، انها ــ كما يقرر الامام (ع)ــ تصول بالسماء عند الضرورة، وتسألها عند الحاجة، ... والسماء تظل عند حسن ظن الشخصية الاسلامية دون أدنى شك، تتعامل معها بقدر التزام الشخصية بمبادئ السماء، ... وعندها يتم اشباع الحاجة الحيوية، بدون ان يقترن الاشباع بالمن، وذهاب ماء الوجه، ... وتحسم المشكلة .

لكننا عندما نتجه الى التوصيات التي يقدمها علم النفس العيادي في هذا الصدد، نجد

أن التوفيق بين الحاجتين الرئيسيتين : النفسية والحيوية (استقلال الذات ، وازاحة الجوع) لايمكن أن يتم الا على حساب أحدهما ، : فاما أن تحيا (الجوع) ولواحقه ، واما تريق ماء الوجه ، مما يجر الشخصية الى الوقوع في هاوية (التوتر) وما يستتليه من آثار كبيرة على الصحة النفسية ، لا يزال علم النفس العيادي يواجه نماذجها بأرقام ضخمة ، دون أن يملك (علاجاً) لها .

ان (العلاج) لايمكن توفره الا بايجاد (بديل) عن (الآخرين) هو : (السماء) التي توفر وسائل الاشباع . وحتى في حالات (الاحباط) ، فان (الكف) أو (التصعيد) الاسلاميين ، من الممكن أن تمارسها الشخصية بنحو يختلف تماماً عن (الكف) و (التصعيد) بمعناهما الارضيين .

فالكف أو التصعيد عند الشخصية الاسلامية ، لا يقترن بـ (الذل) الذي يحاصر الشخصية الارضية ، بل بـ (العز) الذي يتواسق والحاجة الى (استقلال الذات) .

الشخصية الاسلامية لا تُعنىٰ (بالزائد) عن الحاجة الى الاشباع ، فيما يسهل (الكف) حيال أي اشباع يعني به الأرضيون عادة .

كما انها حين (تتصاعد) بالموقف ، انما تملك (اشباعاً آجلاً) وليس مجرد (احباط) لا بديل له : كما هو شأن الارض .

من هنا تتحسس الشخصية الاسلامية بالتوازن الداخلي لها ، في حين تحيا الشخصية الارضية (توتراً) لا مناص منه .

ومن هنا أيضاً ندرك بوضوح : لماذا تطبع (المثالية) توصيات الارض ، ولماذا تطبع (الواقعية) توصيات السماء .

«السيطرة والتفوق»
و
«صلاتهما بـ(التقدير الاجتماعي)»

من الظواهر التي اعتاد علماء النفس، درجها ضمن الحاجات أو الدوافع النفسية، هي: الحاجة الى التفوق أو السيطرة.

ونعني بهذا الدافع: الشعور الخفي أو الحاد بالحاجة الى أن تتفوق الشخصية على (الآخرين)، أو أن تبسط نفوذها عليهم، أو أن تصبح (متميزة) عنهم بشكل أو بآخر: سواءاً كان هذا التفوق أو النفوذ أو التميّز في نطاق العلم أو الادارة أو السياسة، أو أيّ نشاط اجتماعي تمارسه الشخصيّة.

بيد انّ الظاهرة المذكورة بالرغم من اكتسابها سمة (الحاجة) أو (الدافع) الموروث في نظر (الاتجاه القصدي) في علم النفس، الاّ أنّ صفاً كبيراً من الباحثين لا يخلع على الظاهرة المذكورة صفة (الحاجة الاساسيّة) بقدر ما يعدها دافعاً (مكتسباً) يحدّد درجتها نمط الثقافة التي تحيا الشخصية في نطاقها.

والدراسات التي يقدّمها هذا الصفّ من الباحثين، تؤكد صحّة افتراضهم في اكتسابية الدافع المذكور.

أمّا الاتجاه الاسلامي، فان وجهة نظره في هذا الصدد واضحة كلّ الوضوح: ما دام هذا الاتجاه ــ أساساً ــ يلغي (الآخرين) من الحساب، على نحو ما تحدثنا عنه مفصّلاً عن الغاء للتقدير الاجتماعي، فيما يظلّ البحث عن الرئاسة والتفوق، جزء من البحث عن (التقدير) المذكور. انه يرى الى ما يسمى بدافع السيطرة أو التفوق، ظاهرة مرضية ينسبها الى أصول الكفر أو المعصية، تشدّداً منه على خطورة المفارقة التي ينطوي عليها حبّ السيطرة.

ويلاحظ : كما سبقت الاشارة ، ان المشرع الاسلامي يطلق على جملة مما اعتيد على تسميتها بـ (دوافع) أو (غرائز) ، يطلق عليها مصطلح (حب) ، قاصداً من المصطلح المذكور (الرغبة غير المشروعة) أو الرغبة الزائدة عن الحاجة ، مثل ذهابه الى ان اول ما عصى به الله ستة .

يقول النبي (ص) :

« اول ما عصى به الله ستة : حب الدنيا ، وحب الرئاسة ، وحب الطعام ... الخ » .

أو ذهابه الى ان أصول الكفر ثلاثة ، فيما تشعبت منها فروع هي : كما يقول الامام علي بن الحسين (ع) :

« حب النساء ، وحب الدنيا ، وحب الرئاسة ، وحب الراحة ، وحب الكلام ، وحب العلو ، وحب الثروة : فصرن سبع خصال فاجتمعن كلهن في حب الدنيا » .

فهذا النص يشير الى مصطلح (حب) بضمنه : (حب الرئاسة) ، و (حب العلو) فيما يعنيان : السيطرة والتفوق . و يدرجهما في قائمة (المعاصي) أو المفارقات التي لا ترتضيها السماء ، مما يعني بوضوح انها لا تشكل أية حاجة أو دافع (كما يذهب الى ذلك بعض الارضيين) بقدر ما تشكل (رغبات غير مشروعة) مفصحة عن أحد مظاهر التأكيد على (الذات) .

ο ο ο ο

بيد انّ السؤال يثار :

لقد ورد مصطلحا (الرئاسة) و (العلو) أو (السيطرة والتفوق في اللغة الارضية) ضمن قوائم تتصل بحاجات أساسية مشروعة مثل (الطعام) و (النساء) وسواهما ، فيما اطلق عليها جميعاً (في النصين اللذين قدمهما النبي (ص) والسجاد (ع) مصطلح (الحب) ، مما يحتمل أنهما (أي : الرئاسة والعلو) ينتسبان من جانب الى أساس (فطري) ، والى انهما ــ من جانب آخر ــ على صلة بما هو (مشروع) بشكل أو بآخر : مثل الطعام والجنس والنوم والراحة . فالانسان ــ بالضرورة ــ يحس بالحاجة الى الطعام والنوم والراحة ما دامت تمثل أصلاً (حيوياً) لا مناص من اشباعه ، مما يثير تساؤلاً عن دلالة ما تعنيه النصوص الاسلامية

من مصطلح (الحب) الذي انكرته النصوص المذكورة.

ان الاجابة على التساؤل المذكور، لا يطلب أدنى تأمل، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان (الحب) يعني: «الاشباع زائداً عن الحاجة» وليس مجرد (الاشباع) الذي لا يعد مجرد كونه (مشروعاً) بل يعد (ضرورة) لا مناص منها.

ان الحاجة الى (الطعام) أو (النوم) يتم اشباعها بأية وجبة أو فترة تزيح التوتر العضلي للمعدة أو الخلايا العصبية.

أما (الزائد) عنهما من نحو: تكثير الاكل أو النوم، فانهما يعودان بأضرار (نتحدث عنها في معالجتنا لتنظيم الدافعين المذكورين لاحقاً) لا يتردد اثنان في كونها أضراراً ينبغي تجنبها بالحاح ما دمنا ننشد التوازن (الحيوي) للشخصية.

والأمر ذاته فيما يتصل بالتوازن النفسي للشخصية من حيث صلة التوازن الداخلي وعدمه بظاهرتي (السيطرة والتفوق).

ومع ذلك، فان السؤال يثار على النحو التالي:

هل ان الاصلين النفسيين (السيطرة والتفوق) يماثلان الأصلين (البيولوجيين: الطعام والنوم) من حيث (مشروعيتهما أو فطريتهما) بنحو يتطلب اشباعهما بقدر الحاجة (أي: تحقيق التوازن النفسي) وحينئذ يكون الاشباع الزائد عن الحاجة لهما محكوماً بنفس الاضرار التي تترتب على الاشباع الزائد عن الحاجة للطعام أو النوم؟.

مما لا شك فيه، ان ثمة (فارقاً) بين الأصل (الحيوي) والأصل (النفسي) من حيث درجة (الالحاح الفطري) من جانب، ومن حيث امكانية (التعديل) أو (التحكم) فيهما، من جانب آخر، فأنت حينما تحس بالحاجة الى الطعام أو النوم لا مناص لك من اشباع الحاجة المذكورة، ... لكنك لست محكوماً بالضرورة ذاتها حينما تحس بالحاجة الى ان (تتفوق) على الآخرين، أو ان (تسيطر) عليهم: فمن الممكن ان (تعدل) أو (تتحكم) في هاتين الحاجتين النفسيتين، بل يمكنك ان (تلغيهما) أساساً: كما أثبتت ذلك دراسات (علماء الاقوام) في هذا الصدد.

والحق، اننا لا نحتاج الى دعم الدراسات التجريبية في اكساب الحقيقة المذكورة

(يقيناً) علمياً ، بقدر ما تفصح الحقائق أو التجارب المألوفة عن ذلك : فنحن طالما نألف (نماذج) تقع تحت أبصارنا وأسماعنا ، ممن لا يعنون بالتفوق أو السيطرة .

بيد اننا ـ بالرغم من ذلك ـ ينبغي أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الاسلامي لها ، وتحديد موقعها من (الذات) التي لا مناص من اشباع بعض حاجاتها المشروعة من جانب ، والغاء غير المشروع منها ، من جانب آخر ، ... ومن ثم ، محاولة (تنظيم) الاصل النفسي لما هو (مشروع) من حاجات (الذات) في صلتها بالتفوق أو السيطرة في دلالتيهما الاسلاميتين .

○ ○ ○ ○

ان المعيار الاسلامي في تحديد ما هو مشروع أو غير مشروع من الرئاسة أو التفوق يظل مرتبطاً بما هو (موضوعي) وما هو (ذاتي) . وهو معيار ، لا يسم ظاهرة السيطرة أو التفوق فحسب ، بل يسم كل أنماط السلوك .

وفي صدد حديثنا عن الظاهرتين المذكورتين ، فان البعد (الذاتي) فيهما من الوضوح بمكان ما دامتا متصلتين بنفس الاعراض المرضية التي تسم الباحث عن (التقدير الاجتماعي) .

غير ان هاتين الظاهرتين تكتسبان حيناً دلالة (موضوعية) ، فتصبحان حينئذ حاجتين موضوعيتين لا صلة لهما بـ (الذات) الا من حيث ارتباطها بالسماء .

ولعل أوضح نموذج للحاجة الموضوعية الى (الرئاسة) يتمثل في مطالبة يوسف (ع) بتوليته خازناً على الارض ، حتى انه زكى شخصيته ، خالعاً عليها سمتي (حفيظ) و (عليم) ، تأكيداً للحاجة (الموضوعية) المذكورة .

والامر ذاته فيما يتصل بالحاجة الى (التفوق) عندما يستدعي السياق الموضوعي ابراز الشخصية الاسلامية لتمرير أهدافها المرتبطة بالسماء وليس بـ (الذات) المريضة . ومن هنا نجد الامام علياً (ع) يسم من يتصدر مجلساً علمياً يسمه بـ (الحماقة) اذا لم يكن مستهدفاً من التصدر المذكور سلوكاً موضوعياً صرفاً .

يقول (ع) :

«لا يجلس في صدر المجلس الا رجل فيه ثلاث خصال : يجيب اذا سئل ، و ينطق اذا عجز القوم عن الكلام ، و يشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله . فمن لم يكن فيه شيء منهم فجلس ، فهو أحمق » (١) .

وواضح من هذا النص ، ان الامام (ع) في صدد التحديد الموضوعي الصرف في عملية (تصدر) المجلس . فالفقرة الاخيرة (و يشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله) ، تحدد موضوعية الهدف من تصدر المجلس ، ألا وهو ابداء الرأي الذي فيه (صلاح) الناس ، وليس الرأي الذي فيه (تأكيد على الذات) .

كما أن الفقرتين اللتين تحدثت عند السؤال (يجيب اذا سئل) والكلام عند عجز الآخرين (و ينطق اذا عجز القوم عن الكلام) ، ... هاتين الفقرتين تعززان الذهاب الى ان (التصدر) يرتبط بهدف (موضوعي) وليس بهدف (ذاتي) ، وذلك : ان الشخصية المريضة (أي : الباحثة عن الذات) تتبرع بالاجابة دون أن يسبقها سؤال ، أو تتحدث لغير ضرورة في حالة ما اذا لم يعجز الآخرون عن الكلام ، وهي على العكس تماماً من الشخصية السوية التى لم تتحدث الا اذا وجدت ان الآخرين عاجزون عن الاجابة ، ولم تتحدث الا اذا وجه اليها السؤال ، والا فانها تظل (صامتة) أو جالسة دون المجلس وليس في صدارته ، مما يكشف عن ان شخصيتها (سويّة) لا تبحث عن (تأكيد الذات) .

ο ο ο ο

لكن ، خارجاً عن السياق الموضوعي الذي تقدم الحديث عنه ، يظل البحث عن التفوق أو الرئاسة موضع خطر بالغ الشدة من قبل المشرع الاسلامي ، حتى اننا لنجد نصوصاً من نحو «من طلب الرئاسة هلك » (٢) «لا يؤمر احد على عشرة فما فوقهم الا جيء به يوم القيامة مغلولة يداه : وان كان محسناً » (٣) «ان شراركم من احب ان يوطأ عقبه ، انه لا بد من كذاب أو عاجز الرأي » (٤) «لا تطلب الرئاسة ولا تكن ذنباً » (٥) ... ان هذه النصوص الاربعة تتناول البعد النفسي لنزعة الرئاسة من زوايا مختلفة ، فالنص الاخير يقارن

(١) البحار، صفحة (١٤١) ، جلد (١) ، العقل والجهل .

(٢) (٣) (٤) (٥) الوسائل / ب (٥٠) / جهاد النفس .

بين (الرئاسة) بصفتها تصعيداً لنزعة السيطرة على الآخرين مقابل (التبعية ـ لا تكن ذنباً) بصفتها تصعيداً لنزعة الانحطاط والدونية. فالشخصية السويّة لا تنزع الى ان تسيطر على الآخرين، ولا تسمح لنفسها بان يسيطر الآخرون عليها أيضاً، أي لا تريد ان تكون متبوعة ولا تابعة: لان كليهما مظهر لجذور مرض واحد هو: الاحساس بالنقص. أما نزعة الرئاسة فتعد (تعويضاً) شعورياً أو لا شعورياً عن الاحساس المذكور، انها ترتبط بنفس نزعة (التكبّر) التي اشار الامام الصادق (ع) الى انها تعبير عن (ذلّ) الشخصية، كما ان النص الثالث الذي يقول (انه لا بد من كذاب أو عاجز الرأي) تشير الى هذا الاحساس بالنقص، فقد أشار (ع) الى انّ «من احب ان يوطأ عقبه: انه لا بد من كذّاب أو عاجز الرأي» فالعجز في الرأي يمثل سمة واضحة الانتساب الى الاحساس بالنقص، فما دام الشخص يتحسس بكونه (عاجزاً في الرأي) أي عديم الكفاءة، حينئذ (يعوض) احساسه المذكور بطلب الرئاسة تخفيفاً للشدة النفسية التي يكابدها. اما السمة التي تقف في الطرف الآخر من (الرئاسة) ونعني بها (التبعية) فانها مظهر واضح للاحساس بالنقص ما دام الشخص الذي يسمح لنفسه بان يكون (ذنباً) انما يتحسس بعدم جدارته وكفاءته واستقلاله، انه عديم الثقة بذاته.

اذاً: عندما تقارن التوصيات الاسلامية بين (الرئاسة) و (التبعية) مع ان احدهما (افراط) في السلوك، والآخر (تفريط) فيه، انما تستهدف أولاً ان تحدد الجذر الشاذ لهما وهو:

الاحساس بالنقص، أي انهما مظهران مختلفان لحقيقة واحدة.

وتستهدف ثانياً أن تشير الى ان حظر (الرئاسة) لا يستند الى مجرد كونها تقترن حيناً بالعدوان (مثل: ايذاء الآخرين أو تضييع حقوقهم الخ) بل لانها تستند الى ظاهرة مرضية هي (الاحساس بالضعف والعجز).... وتستهدف ثالثاً ان تشير الى ان حظر الرئاسة لا يعني مشروعية ما يقابلها وهي (التبعية)، لان (التبعية) فضلاً عن كونها تعبيراً عن نفس الاحساس بالعجز والضعف: فانها تتنافى مع سمة الشخصية الاسلامية التي يحرص المشرع الاسلامي على صياغتها ذات عز وهيبة تتناسب مع رسالة الاسلام ذاتها.

نستخلص من هذا، ان نزعة (الرئاسة) تمثل اشد مستويات الشذوذ أو المرض النفسي،

كما انها تقترن بسلوك عدواني طالما أشارت النصوص الاسلامية الى ذلك من نحو « ان شراركم من احب ان يوطأ عقبه » ... وتبعاً لذلك يمكننا ان نفسر دلالة النصين الآخرين اللذين لم نستشهد بهما وهما :

« من طلب الرئاسة هلك » و « لا يؤمر أحد على عشرة فما فوقهم الا جيء به يوم القيامة مغلولة يداه : وان كان محسناً » ، فالمحسن ــ وهو يتولى رئاسة جماعة مثلاً ــ من الممكن ألا تقترن رئاسته بممارسات عدوانية الا ان النزعة الى الرئاسة ذاتها ما دامت ذات جذر مرضي وما دامت محفوفة بحبّ العلو والسيطرة فانها تتنافى مع سمات الشخصية الاسلامية التي تئد (ذاتها) وتتواضع لله ... كما ان سمة (الهلاك) التي اشارت التوصية الى ان ما تترتب على طلب (الرئاسة) ، لا بد ان تفصح عن احدى السمتين المحظورتين اسلامياً وهما : اقتران حب الرئاسة بالممارسات العدوانية ، وكونها مقترنة بنزعات التعالي والفوقية والزهو والكبر ونحوها من الممارسات الجوفاء المفصحة أساساً عن شذوذ الشخصية التي تتحسس بالضعة والدونية والعجز ، فتتوسل باقنعة وحيل (دفاعية) تعوض من خلالها عن احساسها المرضي المذكور ، بالنحو الذي المحت به النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها .

« التقدير الذاتي ... »

ان مفهوم (الذات) يرتبط ــ لدى علماء النفس ــ ببحوث (الشخصية) من حيث : التعريف بها ، وبالسمات التي تحملها .

وأما (تقدير الذات) فيعني : طبيعة النظرة التي يحملها الفرد عن شخصيته بعامة .

ان نظرتنا لـ (ذواتنا) قد تكون ايجابية ، من نحو : الاحساس بأننا ذوو كفاءة وثقة واستقلال وتفاؤل ... الخ .

وقد تكون نظرتنا لـ (ذواتنا) سلبية ، من نحو : الاحساس بالدونية والضعة والتبعية والشك والتردد ... الخ .

ومما لا شك فيه، أن ادراكنا لـ (ذواتنا) بهذا النحو، يلتئم مع التصور الاسلامي لـ (الذات). فالمشرع الاسلامي يطالبنا بأن ننطلق من التصور الايجابي لـ (ذواتنا). انه يطالبنا بطرد الاحاسيس المتصلة بالشك، والتردد، والاستسلام، والتبعية، ... كما أن اشارة السماء الى انها قد فضلتنا على الكائنات الاخرى تفضيلاً، والى انها أسجدت الملائكة لآدم(ع) والى انها جعلتنا (خلفاء) على الارض... كل أولئك، يحسسنا بأن نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون ايجابية، ... لا أن تكون (مريضة) تفترسها مشاعر النقص، والخوف، والاستسلام، والرثاء لـ (الذات).

بيد ان ما يميز التصوّر الاسلامي لهذه الظاهرة، عن التصور الارضي لها هو: انّ نظرتنا لـ (ذواتنا) تنحصر ايجابيتها في: مجرد الاحساس بأننا ذوو (كفاءة) من حيث سلامة الجهاز النفسي لدينا، ... ومن حيث وجود قدرات فاعلة في انجاز المهمة العبادية التي وظفتنا السماء لها. دون أن يمتد ذلك الى مطلق الاحساس بـ (الكفاءة)، من حيث علاقتنا بالسماء، أو بالآخرين: بل ــ على العكس ــ من ذلك، يطالبنا المشرّع الاسلامي بأن ننسخ نظرة سلبية عن (ذواتنا)، في نطاق تفاعلها مع السماء، ومع الآخرين: على نحو ما نبدأ بتوضيحه، لاحقاً.

ο ο ο ο

التقدير المرضي للذات:

ان التمييز بين ما هو ايجابي وبين ما هو سلبي من حيث (تقويمنا) لـ (الذات)، يتحدد بوضوح حينما نفرز (مفردات) التقويم الذاتي في نطاق أشكالها المتنوعة، ... وحينما نفرز الطابع السويّ عن الطابع المرضي في هذا الصدد.

ولعل أبرز مفردات التقدير المرضي للذات، هو:

الاحساس بالنقص:

يعد الاحساس بالنقص مظهراً مرضياً في تقدير الفرد لـ (ذاته). ونحن لو بحثنا عن

الجذور الاولى لهذا الاحساس بالنقص، نجده نابعاً ــ وفقاً لتصورات الارض ــ اما من الاحساس (الواعي) بعدم قدرة الفرد على انجاز فاعلية ما، ... أو من الاحساس (اللاواعي) به: حيث يضرب بجذوره الى الطفولة، وانعكاسها على سلوك الراشد.

وأما الاحساس بـ (الكفاءة) أو (الأهلية) أو (الثقة)، فانه يعد مظهراً (سوياً) في عملية تقويم الفرد بـ (ذاته). والبحث عن جذور هذا الاحساس السوي، يخضع لنفس المحددات الشعورية أو اللاشعورية التي يخضع الاحساس المرضي لها: من حيث انعكاس الخبرات الراشدة أو الطفلية على الفرد.

ويهمنا من الاشارة الى هذه الظاهرة أن نحدد أولاً (مصدرها) المرضي ومدى ما يحمله البحث الارضي من قيمة علمية في تفسيره للظاهرة المذكورة. وان نحدد ثانياً قيمة (العلاج الارضي) لهذا العرض المرضي ومدى ما يحمله من تفسير صائب أو خاطيء. وان نحدد ثالثاً طبيعة التصور الاسلامي للظاهرة وانعكاسه على الخطوط العامة التي تفرز الفارقية بين البحث الاسلامي، وعلم النفس الارضي في معالجتهما لظاهرة (التقدير الذاتي).

ο ο ο ο

يرى (أدلر) وهو عالم نفس تحليلي ــ ان النشاط الانساني قائم ــ أساساً، على الاحساس بالقصور، وان هذا الاحساس ممتد بجذوره الى الطفولة: بطبيعتها التي تحسس الطفل بعجزه، وضعفه، وتبعيته للكبار: والى ان هذا الاحساس يرافق الشخصية حتى مراحل رشدها ما دامت مصادر الاحساس بالنقص تواجه الشخصية في مجالات نشاطه المختلفة.

وهذا الاحساس بالنقص، يدفع الشخصية الى البحث عن (السيطرة) ــ في شتى مستوياتها الملائمة لمناخ الشخصية ــ (تعويضاً) عن الاحساس المذكور.

وفي حالة (الاحباط)، فان الظاهرة تتحول الى عرض مرضي، الى (مركب نقص).

وهناك من الباحثين، من يربط بينها (ظاهرة الاحساس بالنقص) وبين خبرات لا شعورية ممتدة الى اعاقة احدى مراحل النمو (الجنسي).

بيد أن الغالبية تربط بينها وبين خبرات الطفولة المتنوعة: من حيث التربية الخاطئة

التي تحس الطفل بعجزه وقصوره وتبعيته، ... أو حتى في المرحلة الراشدة التي يواجه الفرد ـ من خلالها ـ عجزاً حيال مشكلات الحياة.

والمهم، ان الاتجاهات النفسية بأجمعها، تحصر الظاهرة في نمطين: أحدهما، الاحساس الواعي أو الشعوري بالنقص. والآخر: الاحساس غير الشعوري به، وهو ما يطلق عليه (مركب النقص) أو (عقدة النقص).

وفي ميدان العلاج النفسي، فان الاتجاهات المذكورة ترسم نمطين من العلاج، أحدهما: محاولة التعرف على جذر الظاهرة ونقلها من مخابىء اللاشعور الى سطح الشعور، وهذا في حالة كونها (عقدة) أو (مركباً).

وأما في حالة كونها مجرد احساس واع بالمشكلة، ... فان (العلاج) حينئذ يأخذ منحيين، أحدهما: التعويض عنه بمحاولات (بديلة) مثل: الاتجاه الى الكسب في حالة الاخفاق في الدراسة مثلاً، أو مطاردة النقص نفسه بمحاولات السيطرة عليه مثل: التفرغ التام للدراسة لحد (التفوق).

والآخر، هو: الاقرار بـ (الامر الواقع) وتقبله.

هذا مجمل التصور الارضي لظاهرة (النقص) من حيث مصادره وأنماطه وعلاجه.

o o o o

وحين نتجه الى التصور الاسلامي، نجد أن المشرع، يحدد بوضوح كون الظاهرة منتسبة الى (المرض)، انها تتخذ هذا المظهر أو ذاك من سلوك الشخصية: يستوي في ذلك أن يكون المظهر شعورياً أو لا شعورياً.

فالامام الصادق (ع) حينما يشير الى ان (المتكبر) مثلاً، لا يمارس هذا السلوك الا لـ (ذلّة) يجدها في نفسه.

انما تشير الى ان الفرد يتحسس بنقص لديه وهو (الذلّ)، فيعوض عنه بأحد مظاهر السلوك المرضي وهو (التكبّر).

طبيعياً، لا يعنينا أن نتعرف على جذر الظاهرة من حيث كونها شعورية أو لا شعورية، ما دمنا قد أوضحنا (في حقل آخر من هذه الدراسة) أن استحضار مفاهيم (اللاشعور) لم

تعد وحدها سبيلاً للعلاج، ما دامت تجارب (المحللين) أنفسهم أثبتت فشل استحضار مفاهيم (اللاشعور) في معالجة (حالات) كثيرة، ... وما دامت الاتجاهات النفسية الاخرى قد قدمت طرائق أخرى للعلاج، أوضحناها في حينه.

والمهم، ان المشرّع الاسلامي لا ينفي فاعلية (اللاشعور) بل يشير في مجالات متنوعة (سبق التحدث عنها)، ... كل ما في الأمر أن (العلاج) يظل ــ في الحالات كلها ــ محكوماً بمبدأ (الأنا) و(الوعي) في المقام الأول: سواء أكان الجذر لا شعورياً أو شعورياً يعيه المريض.

وحين نعود الى المقولة التي اقتبسناها من الامام الصادق(ع)، نجد انه(ع) قد أشار الى العرض المرضي للظاهرة، والى انها (قناع) تستر به المريض، حتى (يعوض) به ما يتحسسه من (النقص) في داخله.

ومن الواضح انا لو استعرنا مفاهيم التحليل النفسي ولغة أصحابه، أمكننا أن نقرر ــ ببساطة ــ ان (التكبر) (في ضوء مقولة الصادق(ع) المتقدمة) يعدّ (حيلة دفاعية) قد احتمى المريض بها، بغية التخفيف عن خبراته اللاشعورية.

ومن الممكن أيضاً، أن يعدّ المظهر المذكور سلوكاً مصطنعاً تتعمده الشخصية من خلال (الوعي) بواقعها الذليل.

بيد انه في الحالتين، لا ضرورة كبيرة لاستخلاص ما اذا كان المظهر (المتكبر) مرتبطاً بفعاليات لا شعورية أو شعورية في التدليل على (مصدره)، بقدر ما تنحصر القيمة في ارتباطه بعرض مرضي هو: (الاحساس بالنقص).

على أية حال، يعنينا أن نلفت الانتباه الى أن وجهة النظر الاسلامية قد حددت بوضوح: كون الظاهرة (الاحساس بالنقص) منتسبة الى (المرض).

ويعنينا ــ من ثم ــ ان نتجه الى مصادر الاحساس بالظاهرة المذكورة، وطرائق علاجها. ومما لا شك فيه، ان نمط التربية الطفلية تعكس آثارها في هذا الصدد. وقد سبق أن تحدثنا مفصلاً عن مستويات التربية المذكورة وصلة القسوة والاهمال بتنمية الاحساس بالنقص، وبسائر الاعراض المرضية. بيد ان ما شددنا عليه هو عدم اكساب التربية

المذكورة، ذلك الحجم الكبير من الخطورة، بقدر ما تتمثل الخطورة في مرحلتي (التمييز ـ الطفولة المتأخرة)، والمرحلة الراشدة.

ومن هنا، فان غياب الوعي الاسلامي يظل هو المحدد الرئيس لأي مصدر للاحساس بالنقص. كما يظل مرتبطاً بنمط العلاج الذي يتوفر المريض عليه.

ان الاحساس الواعي بالنقص، حين نصله بوعي الشخصية الاسلامية، فان هذا الوعي كفيل بازاحته أساساً: سواء أكان النقص جسمياً أو عقلياً أو اجتماعياً.

فلو افترضنا أن شخصية ما تحتل وظيفة عادية جداً (فيما تمثل هذه الوظيفة نقصاً اجتماعياً: كأن تكون فراشاً في احدى الدوائر)، أو أنها ذات انخفاض في الذكاء يقل عن المنحنى المتوسط (فيما يمثل هذا الانخفاض نقصاً عقلياً) أو انها مصابة بعاهة العمى (فيما تمثل هذه العاهة نقصاً جسمياً)... أقول، اذا افترضنا أمثلة هذه الشخصية (وهي تمثل نسبة كبيرة) حينئذ، فان (وعيها العبادي) يتكفل بازاحة أي احساس بالنقص لديها: فالسماء تردم الفارقية طبقياً، فيما لا ترى فارقاً بين رئيس للدولة، وبين (فرّاش) في احدى الدوائر، الا من حيث (التقوى). كما ان نظرتها لعاهة ما، أو انخفاض في الذكاء، لا تتجاوز دائرة (التقوى) التي تظل معياراً رئيساً في الحقل: مع الأخذ بنظر الاعتبار معايير أخرى تطفىء أي احساس ـ ولو كان ضئيلاً ـ بالنقص، منها: التعامل مع الشخصية بقدر (الوعي العبادي) لديها، وبقدر (ادراكها العقلي) للظواهر. فالشخصية ذات الذكاء المنخفض أو ذات الثقافة العبادية الضئيلة، تظل متوازنة، مطمئنة، آمنة، بأن السماء سوف لن تحاسبها على قصورها المذكور ما دامت غير مسؤولة عنه، وما دامت السماء ذاتها تشير الى انها تثيب وتعاقب بقدر وعي الشخصية.

والأمر ذاته بالنسبة الى العاهات الجسمية، حيث تشير السماء بوضوح الى انه ليس على ذوي العاهات من حرج.

واذن: في الحالات جميعاً، لا تحيا الشخصية الاسلامية التي (تعي) مباديء السماء، أي شعور بالنقص، ما دام (التقدير الالهي) وليس (التقدير الاجتماعي) هو الذي يحقق الفاعلية لديها.

وهذا على العكس تماماً من الشخصية الارضية التي تضطر ــ بحكم غيابها عن السماء ــ الى التحسس بالنقص ما دامت لا تملك الا الثواب والعقاب الاجتماعيين : وهما افراز لمجتمع مريض تحكمه الاستجابة المزهوة ، المتعالية .

ان توصيات الارض ، تظل عديمة الفاعلية في كل ما يتصل بمحو مشاعر النقص من الشخصية . فعمليات (التعويض) التي يطالب بها علم النفس العيادي (على سبيل المثال) لا يمكن تحقيقها عملياً ما دامت (الامكانات) الفردية أو الاجتماعية محدودة . والطريف ، ان هناك نموذجاً طالما يستشهد به الباحثون في معالجتهم لهذه الظاهرة ، متمثلاً في ذلك الخطيب اليوناني الذي كان معانياً لعاهة لسانية ، لكنه تغلّب عليها حتى أصبح من مشاهير الخطباء .

والسؤال هو: هل يمكن لذوي العاهات جميعاً أن يتاح لهم مثل هذا التفوق ؟ هل ان القابليات متماثلة لدى الجميع ؟ واذا افترضنا ان القابليات متماثلة : فهل ان الظروف الاجتماعية تسمح لكل ذوي النقص باحتلال المركز الذي أتيح لواحد من بين الآلاف ؟

ان توصيات الارض تظل (عقيمة) لا تمس حتى سطح الواقع الآ في نطاق ضئيل المدىٰ ، مما يفسّر لنا ــ من جديد ــ سبب الاخفاق الذي مُنيت به العيادة النفسية .

ومهما كان ، فان التوصية الاسلامية (وهي قائمة على جملة من المباديء مثل : التقوى ، والمكافأة بقدر الطاقة ، والغاء التقدير الاجتماعي ... الخ) تظل توصية واقعية حيّة كفيلة بمسح كل آثار الاحساس بالنقص لدى الشخصية .

وهذا كله فيما يتصل بالاحساس الواعي بالنقص .

وأما فيما يتصل بالاحساس غير الواعي أو ما أسماه البحث الارضي بـ (عقدة النقص) ، فان الأمر يظل محكوماً بنفس المباديء التي تتوكأ الشخصية الاسلامية عليها في محو آثار التحسس الواعي بالنقص .

فقد سبق أن أوضحنا أن (الوعي) و (الأنا) كفيلان بمسح أي مكبوتات لا شعورية دون الحاجة الى استحضار مفاهيم التحليل النفسي . فنحن لو عدنا الىٰ مقولة الامام الصادق (ع) من ان المتكبر لا يتكبّر الآ لذلّة يجدها في نفسه . حينئذ نقرر ان الامام (ع) قد

أشار الى ان المتكبر يعاني من (عقدة نقص) لا يتحسسها ، بقدر ما يتحسس بشعور غامض يدفعه الى ان يزهو و يتكبر دون ان يدرك مناشيء الشعور المذكور.

وعلاج (الحالة) ــ في هذا الصدد ــ يأخذ نفس الطريقة التي يسلكها (الواعي) بالنقص الذي يغلفه.

فالمتكبر حينما نحيطه علماً بأن شعوره الغامض الذي يدفعه الى الزهو أو التكبر، انما يعود لنمط التربية التي تعرض لها في طفولته: حيث أنمت في داخله مشاعر النقص (من نحو تحسيسه بأنه: عاجز، طفل، غير مدرك ... مضافاً الى تحقيره واهماله)، والى ان هذه التربية المخطئة تقف وراء احساسه بذلّ شخصيته ... حينئذٍ: فان أول خطوة يبدأ بها المريض هي: تحسسه بخطأ التربية ومن ثم بخطأ سلوكه المتكبر.

والخطوة الأخرى تبدأ بمحاولاته المتكررة في التدريب على التواضع، بعد أن نحيطه علماً بما تنطوي عليه ظاهرة (التكبر) من مفارقات صحية وعبادية.

وطبيعياً، فان المريض حينما يعيد حسابه مع هذه الظاهرة من خلال مفاهيم السماء، وعمليات ثوابها وعقابها، والغائه (الآخرين) من الذاكرة، والتوجه نحو (تقدير السماء) فحسب، ... حينئذ سيتحرك بنفس الخطوات التي سلكها (الواعي) بنقصه.

اذن: في الحالتين (الاحساس الواعي بالنقص، والاحساس غير الواعي بالنقص) تظل الشخصية الاسلامية بمنأى عن الوقوع في هاوية المرض المذكور عندما يتاح لها (وعي عبادي) بالحالة التي تواجهها.

نخلص من هذا، الى ان (الاحساس بالنقص) يعد مظهراً مرضياً من مظاهر التقدير لـ (الذات). وان التصور الاسلامي للظاهرة ــ بالرغم من مشاركة بحوث (الارض) اياه في الملامح العامة للاحساس المذكور ــ الا انه يفترق عن بحوث الارض في طبيعة تصوره لمصادر (النقص) وطرائق معالجته.

فمن حيث مصادر النقص، فان التصور الاسلامي يشارك (الارض) في نظرتها الذاهبة الى أثر التنشئة الطفلية: لكنه لا يخلع عليها كل الخطورة، كما لا يشارك بحوث الارض في بعض تفسيراتها التي تحصر هذه الظاهرة وسواها في (البعد الجنسي) لها، أو تجعل منها

أساساً للسلوك البشري بأكمله ، كما هو المنطق (الادلري) الذي يفسر النشاط على أساس من الاحساس بالقصور : حيال الآخرين أو حيال الاحباطات المختلفة التي تواجه الفرد .

وأما من حيث طرائق (العلاج) ، فان فاعليتها تنحصر في (الوعي الاسلامي) بالظاهرة على نحو ما تقدم الحديث عنه .

○ ○ ○ ○

«الاحساس بالذنب :»

يعدّ (الاحساس بالذنب) ــ في تصوّر علماء النفس الارضيّين ــ مظهراً من مظاهر التقدير السلبي للذات .

والمقصود بهذا النمط من (الاحساس) بالذنب ، ــ ليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي ، أي : الندم الواعي على ما تنهانا السماء عنه ــ بل : الاحساس المرضي بذنب أو خطأ لم نرتكبه عمداً ، أو بوعي منا ، ... بل حتى اذا ارتكبناه باختيار منا ــ في لحظة من لحظات الضعف ــ فان الاحساس به ينبغي أن يمرّ في أعماقنا عابراً أو موضوعياً ، نقرر بعده عدم العود اليه ، ... ثم تحسم المشكلة .

وأما لو نَبت (الاحساس بالذنب) في أعماقنا ، بحيث نحاسب أنفسنا ، ونسرف في اللوم عليها ، ونرثيها ، ونشفق عليها : مع ان المفارقة أو الخطأ لا يشكل (ذنباً) تعورف عليه : اسلامياً أو اجتماعياً .

مثل هذا الاحساس بالذنب : يُعَدّ عرضاً مرضياً ، تترتب عليه آثار كبيرة : لعل أبرزها ظهوراً هو : الحاجة الى أن يعاقب الفرد ذاته ، تكفيراً منه عن الخطأ المذكور : كأن يعرض نفسه للأذى أو يمارس أفعالاً لا شعورية من نحو تطهير الكف بدون مسوغ مثلاً ونحوه من الممارسات التي يسردها لنا البحث الأرضي في معالجته لهذه الظاهرة المرضية .

○ ○ ○ ○

والحق ، أن البحث الأرضي يحمل الظاهرة المذكورة ، أكثر مما يحتملها الواقع ، ... كما انه يقدم أكثر من تفسير لا يقره اليقين العلمي ، ... فضلاً عن انه لا يكاد يميز بوضوح بين نمطين من الاحساس : الاحساس السلبي والاحساس الايجابي بالذنب ، مما يترتب على ذلك وقوع البحث الأرضي في مفارقات تعكس أثرها على الصحة النفسية دون أدنى شك .

أما التصوّر الاسلامي لهذه الظاهرة ، فيقوم على أساس التفرقة بين نمطين من الاحساس بالخطأ أو الذنب من جانب ، ... كما يرسم نمط الاحساس الذي ينبغي أن تختطه الشخصية الاسلامية لها ، من جانب آخر .

فهناك نمط من الاحساس بالخطأ ، يظلّ مرضياً دون أدنى شك . وهذا من نحو من يقصر مثلاً في خدمة أحد الضيوف ، أو يصدر منه سلوك غير عمدي في اهانة صديقه . حينئذٍ قد يطوي الليل بأكمله ، محاسباً نفسه على هذا التقصير ، مسرفاً في اللوم عليها ، نادباً حظه الذي أوقعه في مثل هذا الخطأ ، فيما يظل هذا الاحساس بخطئه ملازماً لشخصيته ، فيما يصبح مؤثراً لوقوعه في هوّة المرض العصابي .

مثل هذا الاحساس المرضي بالخطأ ، يفترق عن نمط آخر من الاحساس ، يعد سوياً دون أدنى شك ، ألا وهو : الاحساس العبادي بالذنب ، من نحو من يمارس عملاً محرماً مثلاً ، ثم يظل الندم على الذنب ملازماً له ، حتى يصح ان تنطبق على أحاسيسه ، تلك الحقيقة التي أشار النبي (ص) اليها عندما أوضح انّ المؤمن يحس بأن ذنبه جاثم على صدره كالجبل . أمّا الفاسق فيتحسسه كأنه ذبابة عابرة مرت على وجهه . ففي مثل هذا النمط من الاحساس بالذنب ، تظل شدّة الاحساس به أكثر سويّة (من حيث الصحة النفسية) من الاحساس العابر به ، أي : انه على العكس تماماً من الحالة السابقة .

والسرّ في ذلك يعود الى طبيعة الهامية الخير والشرّ في تركيبه الآدمي ، حيث ينفر من الذنب بقدر وعيه السليم بمفارقته ، مصحوباً بالتصميم على عدم العود اليه . بعكس الحالة السابقة التي تعطل الشخصية عن أداء وظيفتها بالنحو السليم .

وأياً كان الامر ، فان الاحساس بالخطأ ـــ اسلامياً ـــ يتميز عن الاحساس الارضي به .

لكننا قبل ذلك يتعين ان نقف على بحوث الأرض ، أولاً :

○ ○ ○ ○

يتجه بعض علماء النفس الى ربط (الاحساس بالذنب) ــ من حيث المصدر ــ بظاهرة (الكبت) بما يحمله الكبت من دلالة (جنسية) في تصوّر هذا البعض (فرويد وأتباعه) والتصوّر المذكور قائم على فهم أسطوري يربط بين الاحساس بالذنب وبين ارث فطري تسلّمته الحضارة من انسان ما قبل التاريخ : حينما مارس عملية قتل للأب المستأثر جنسياً بالاناث، وحينما كبت رغبته المحارمية بعد العملية المذكورة. تُضاف الى هذا الارث : خبرات الطفولة التي تساهم ــ من خلال نمط التربية ــ في تضخيم أو تضئيل الاحساس بالذنب، متمثلاً في جهاز القيم لدى الشخصية (الأنا الأعلى) الذي يستمد فعالياته من الارث الفطري، والخبرة الطفولية المذكورتين.

وأمّا غالبية الاتجاه الأرضي ــ خارجاً عن النظرية المذكورة ــ فتظل في شتى مدارسها مشدّدة على صلة الاحساس بالذنب بالتنشئة الطفلية بعامة من حيث خضوعها لطابع التزّمت والصرامة والمبالغة في تهجين ما يمارسه الطفل من سلوك خاطىء، ... ممّا يجعل جهاز (القيم) لدى الطفل، متزمتاً بدوره، يحاسبه على كل سلوك، كبرت أخطاؤه أو ضؤلت.

انَّ هذه الاتجاهات النفسية بأكملها، تقع في وهم علمي حينما تردم الفارق بين (الخطأ) الذي لامناص من صرامة التأديب عليه، وبين أخطاء ينبغي التهاون فيها ما دامت لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة إلّا اذا بولغ في التدريب عليها.

ومع ذلك، فنحن نُضطرّ الى أن نكرّر ما سبق أن كررناه ــ ونكرّره لاحقاً ــ من ان التنشئة الطفلية الاولى (المرحلة المبكرة) ــ وهي موضع تشدّد الارضيين ــ لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة، بل أنَّ المرحلة الثانية (الطفولة المتأخرة) هي التي يمكن أن تعكس آثارها في نطاق محدد، ... وإلى أنَّ (المرحلة الراشدة) هي المتكفلة في الحالات جميعاً بتعديل ما اعوج من السلوك. وإلّا فان التربية الراشدة الخاطئة أو البُعد الوراثي يظلان هما : المسؤولين عن انحراف الشخصية وأمراضها.

وأياً كان الامر، فان الاحساس بالذنب ــ في ضوء الاتجاهات النفسية بأكملها ــ

يظلّ ، من حيث مصدره ونتيجته ، موضع تساؤل : عن مدى جدية ما ينطوي عليه من فعالية ، وما يترتب عليه من آثار بالغة الخطورة على الشخصية .

فمن حيث المصدر ، ينبغي الغاء التصور الاسطوري ، لنشأة الاحساس بالذنب (نظرية الجنس) من حيث كونه ميراثاً فطرياً من إنسان ما قبل التاريخ ، ناجماً من عمليتين (القتل) و (الرغبة المحارمية) ... ، أقول ، ينبغي إلغاء مثل هذا التصوّر الاسطوري ، وإبداله بالتصوّر الاسلامي الذي يربط بين الاحساس بالذنب أو مطلق الخطأ و بين إلهامية (الخير) و (الشر) . فما دام الفرد يرث بـ (القوة) مثل هذا الادراك لايجابية (الخير) وسلبية (الشر) ، فانّه بالضرورة سيتحسس خطأ المفارقة التي صدرت عنه .

ونحن لا نجدنا بحاجة الى اعادة القول في تبيين مدى (التناقض) في التصوّر الاسطوري لنشأة الاحساس بالذنب في نظرية الجنس ما دمنا في حينه قد أوضحنا ذلك مفصلاً .

ويعنينا هنا ، أن نشير فحسب الى تحديد مصدر الاحساس بالذنب (أياً كان الاحساس : سوياً أو مرضياً) وأن نصله بالهامية الخير والشر وموقعها من عملية التنشئة الاجتماعية أو الثقافة التي تغلف مناخ الفرد وتنشئته . ثم طرائق (العلاج) الاسلامي لما هو (مرضي) من الاحساس ، وما هو (سويّ) منه .

o o o o

ولنأخذ بعض الأمثلة التي اعتاد البحث الارضي على تقديمها في هذا الصدد :

خذ لذلك مثلاً : كراهية الفرد للأب بسبب استحواذه الجنسي ، و (كبته) للكراهية المذكورة ، خوفاً من (العقاب) ، من خلال الرغبة المحارمية : وما يستتبع كلاً من الكراهية والرغبة المحارمية من احساس بالذنب ، نتيجة لجهاز القيم (الأنا الأعلى) فيما يقتاد الفرد الى جملة من أمراض العصاب ، ومنها : تحسّسه بالحاجة إلى (العقاب الذاتي) وتلذذه بهذا العقاب ، تكفيراً للذنب .

للمرة الجديدة ، لا نريد التذكير بالتناقض القائم بين الذهاب الى ان الفرد (إنسان ما قبل التاريخ) قد تحسّس بـ (الخطأ) قتل الأب ، وخطأ الرغبة المحارمية ، و بين الذهاب الى ان تاريخ ما قبل القتل والرغبة المحارمية ، غير مسبوق بـ (الإرث) . وانّما بدا (الارث)

مع عملية القتل : ممّا يعني بالضرورة أن (الارث) في الحالتين متحقّق بـ (القوة) لدى الفرد . وإلّا لم يكن ثمة ما يدعو الى التحسس بالخطأ .

إنّنا بغض النظر عن التناقض المذكور، يمكننا ــ في ضوء مبادىء النظرية الجنسية نفسها ــ أن نتوقّع نتيجة مضادة للعلاج الذي يستهدفه التحليل النفسي في محاولاته لازاحة الاحساس المرضي بالذنب .

فالمريض عندما يتعرّف على مناشىء الاحساس بالذنب ــ في ضوء التحليل النفسي ، ونقله من مخابىء اللاشعور الى سطح الشعور ــ سيقع في دائرة جديدة من الاحساس بالذنب بدلاً من اماتة إحساسه الأول فاللاشعور ــ وفقاً للاسطورة ــ إذا كان قد (كبت) هذه الرغبة ، فانه على الأقل قد (خفّف) من وطأة الاحساس بها . وحينما يبدأ بتسليط (الوعي) عليها : من خلال التحليل النفسي ، سيبدأ لديه احساس جديد بواقع ما تنطوي عليه أعماقه من (رغبة) و (كراهية) ما دام (الأنا الأعلى) يشجب و يستنكر (فطرياً) مثل هذه الرغبة المحارمية وكراهية الاب .

من هنا ، فان تسليط (الوعي) على هذه الظاهرة ، يساهم من خلال الايحاء بواقع (الارث) المذكور، في تضخيم أعراض العصاب (ومنه : الاحساس بالذنب) في حالة كون الشخصية مريضة . كما انّه يساهم في توتير الشخصية وتأزيمها ، في حالة كونها سوية .

ولحسن الحظّ ان الاتجاهات الارضية الاخرى قد تكفّلت بالردّ على النظرية المذكورة وما تحمله من خطأ وانحراف ، فضلاً عما تسببه من تضخيم لأعراض العصاب .

ولعل أبرز هذه الردود يتمثّل في الذهاب الى ان الرغبة المحارمية تظلّ من نصيب (الشواذ)، ممّن ورثوا عصباً (منحرفاً) ، شأنهم شأن أية شخصية (منحرفة) ترث الانحراف أو البيئة الشاذة التي يلد الانحراف في نطاقها ، ومنها : بيئة صاحب النظرية نفسه .

أمّا التصوّر الاسلامي للظاهرة المذكورة ، فإنّه من الوضوح بمكان كبير: ما دام هذا التصوّر ينطلق من إلهامية الخير والشرّ، وما دام الزواج من (المحارم) محكوماً بالرفض الحاد: وهو رفضٌ قائم ــ ليس على أساس من الالتزام بمبادىء تفترض الشخصية الاسلامية

مفروغية الالتزام بها فحسب ـ بل ان المشرّع نفسه يقدّم لنا أكثر من نموذج (فطري) على الكراهية والنفور من (المحارم)، وليس على (الرغبة)، ومنه : ذلك النموذج المتمثّل في (الابن) الذي ولدته أمه سفاحاً وانكرته أمام القضاء، عندما طلبت الزواج منه، وأعلن أمامها بصراحة بانه (ينفر) منها بسبب لا شعوري : ثم انكشف الواقع عندما أقرّت بجريمتها عبر محاكمة الامام علي(ع) إيّاها.

إنَّ هذا النموذج، يفصح لنا عن انَّ الفرد يرث عنصر (النفور) وليس (الرغبة) حيال (المحارم). ان (الرغبة) تمثّل الشذوذ أو الانحراف الذي طالما نبّه المشرّع الاسلامي إلى بُعده الوراثي والبيئي : ضمن شروط خاصة سَبَق التحدث عنها مفصّلاً في مكان آخر من هذه الدراسة.

وإذن : من حيث مصدر الاحساس بالذنب، نجد أن المصدر أساساً منتفٍ، فيما ينتفي معه الاحساس أيضاً.

وهذا يعني أنَّ مصدر الاحساس بالذنب لا بدّ أن يتجسّد في ظاهرة أخرى غير الظاهرة الاسطورية المتصلة بالرغبة المحارمية وقتل الاب، بل بظاهرة متصلة في نظر الاتجاهات النفسية الاخرى ـ بنمط التربية الطفلية وما يصاحبها من الصرامة والقسوة والتزمّت ونحوه.

٥ ٥ ٥ ٥

انّ الصرامة في تدريب الطفل من الممكن أن تنمّي في داخله مشاعر الاحساس بالذنب، لو انحصر الأمر في عملية (العقاب)، دون ان تكون مشفوعة بـ (الثواب). أو لو انحصر الأمر في انماء مشاعر النقص لديه على نحو يقترن بالاحساس بأن اخطاءه من المتعذر أن تتجاوز، ما دام (النقص) يقف حائلاً دونها.

مثل هذه المشاعر من الممكن ان تتنامى في نطاق التنشئة المذكورة.

بيد انّنا ينبغي الّا نغفل أولاً : الاساس العضوي للاحساس العصابي بالخطأ، ... كما ينبغي الّا نغفل فاعلية (الوعي) في المرحلة الراشدة : وهي فاعلية كفيلة بمسح كل آثار الطفولة (في حالة افتراض عدم الاحساس العضوي). فاذا افترضنا انّ (سرقة ما) قد تمت

في الطفولة ، وان الطفل قد (كبت) ذلك : بما يقترن الكبت من احساس بالذنب ، نتيجة للسرقة ، وبما واكبها من صرامة في التأنيب على الفعل المذكور :

حينئذ حين تنقل الحالة الى وعي الراشد : وعندها — في ضوء الوعي الاسلامي — يدرك الراشد انّ السرقة تمت في عهد الطفولة ، فيما لا (عقاب) من السماء عليها ، ان الأب أو وليّ الطفل مطلقاً ، كان قد أخطأ في تشدّده على الطفل : هذا (الوعي) كاف في مسح كل المشاعر التي اقترنت بالسرقة الطفولية ، حيث يتحرر الراشد من كل مكبوتاته ، ويحسم الأمر.

ثمّ : اذا افترضنا ان الصرامة المذكورة قد اقترنت بـ (كراهية للاب) : نظراً للقسوة التي مارسها الأب حيال الطفل ، وانعكاسها في كراهية لا شعورية للأب ، وما تستتبع هذه الكراهية من خوف العقاب الذي ينزله الأب بالأ بن ، وتجسّده — من ثمّ — في : احساس بالذنب ، نتيجة للكراهية المذكورة ...

أقول : مع هذه الافتراضات جميعاً ، فان (الوعي الاسلامي) للراشد ، كفيل بمسح كل الآثار اللاشعورية للخبرة المذكورة . فالراشد سيدرك أن (الأب) كان حريصاً على تنشئته إسلامياً : بل حتى مع أفتراض خطأ الاب ، فان الراشد سيدرك اخلاص الأب في قسوته المذكورة. بل : حتى مع افتراض عدم اخلاص الأب ، فان أدراك الراشد لوظيفته حيال الأب ، كاف بمسح آثار الكراهية له .

اذن : يتلاشى لدى الراشد أي احساس بالذنب ، لمجرد وعيه — اسلامياً — بأن الطفولة لا عقاب عليها ، و بأن قسوة الأب يتسامح حيالها . ما دامت السماء تطالب باحترامه . وعندها يتحرر الراشد من خبراته المؤلفة تماماً .

بقي أن نشير الى أن بعض بحوث الارض عندما تصل بين مصادر الاحساس بالذنب ونتائجه ، وعندما تشدّد على استتلائه : الحاجة الى عقاب الذات ، فانها لا تقف عند هذا العرض المرضي ، بل تتجاوزه الى أعراض تتصل بعصاب (الكآبة) و (القلق) و (التسلط القهري) ، بل تقف وراء حالات (ذهانية) ، مثلما تقف وراء (انحراف) الشخصية اللااجتماعية أيضاً .

ولعل عصاب (الحصر) و(القهر) أو (التسلط القهري) يظل أشد أشكال العصاب صلة بذلك.

ونظراً لخطورة هذا العصاب من جانب، وضرورة تحديد صلته بمصادره الحقيقية من جانب آخر، ... يتعيّن علينا أن نقف عنده، ونحدّد التصور الاسلامي حيال الظاهرة المذكورة.

عصاب التسلط القهري:

يتمثل عصاب (التسلط القهري) في: تسليط (افكار) معينة على ذهن المريض بحيث لا يقوى على مقاومتها. أو تسليط (لفظي) لبعض المفردات والتراكيب، أو سلوك (عملي) مثل: القيام ببعض الافعال.

ويعد هذا (التسلّط) افصاحاً عن الحاجة الى عقاب الذات: بصفة ان التسلط هو (انزال عقاب) بها يخفض المريض ــ من خلاله ــ احاسيسه اللاشعورية بالذنب.

والحقّ: ان الاقتناع بوجود الصلة بين عصاب التسلط و بين الاحساس بالذنب، يظل غير مصحوب باليقين العلمي: ما دامت الظواهر النفسية متشابكة الاصول من جانب، وذات صلة كبيرة بالاساس العضوي لها من جانب آخر.

إنّ النصوص الاسلامية طالما تشير الى ظاهرة مرضية تطلق عليها اسم: (الوسوسة). كما تحفل هذه النصوص بوقائع معينة، تشير من خلالها الى بعض النماذج المرضية في ممارسات العمل العبادي. هذا فضلاً عن أننا طالما نشاهد أفراداً تغلّفهم السمة المذكورة، فيما تبدو وكأنها على صلة بعصاب التسلط، من نحو تطهير اليد أو الملبس أو المكان عدة مرات، ومن نحو تكرار النية أو الوضوء، وسواهما.

ان مثل هذه الممارسات، تشير النصوص الاسلامية الى طابعها المرضي، وتعفي الاشخاص من تحمل مسؤولية ذلك.

بيد ان السؤال: هل ثمة من صلة حقاً بين الافعال القهرية المذكورة، و بين الاحساس بالذنب؟

إننا اذا أخذنا الاحساس بالذنب (بمعناه العبادي لدى الراشد) فحينئذ، يكتسب مثل هذا الاحساس، طابعاً ايجابياً. واذا أخذنا بنظر الاعتبار ان النصوص الاسلامية قد تربط بين عقاب السماء على الخطيئة وبين (الامراض) التي تصيب الشخصية، الا انها لا تصيب المؤمن بعقله، لأن الاصابة العقلية، اصابة بدينه أيضاً. والتائب الراشد يظل بمنأى عن الاحساس المرضي بالذنب، ممّا يعني أن (الاصابة العقلية) لا تسمه بأية حال، الا اذا افترضنا ان اصراره على الخطيئة هو الذي يستنزل (العقاب) عليه. وحينئذ يكون الذنب مرتبطاً بمرحلة الرشد وليس بمرحلة الطفولة، لان الطفولة ــ كما مر ــ لا عقاب عليها. هذا فضلاً عن ان أبحاث الارض تربط بين الطفولة وانعكاساتها اللاشعورية، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها اللاشعورية، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها. كل أولئك يعني ان الصلة بين ممارسة الذنب ــ في طفولة الشخصية أو رشدها ــ وبين استتلائها عقاب السماء متمثلاً في (عصاب التسلط القهري، ومنه: الوسوسة) لا يمكن تصوره ــ اسلامياً ــ ما دام الذنب طفولياً لا عقاب عليه، وما دام ــ في مرحلة الرشد ــ لا يعقبه الندم، أي: لا يعقبه أحساس بالذنب: لأنّ غير التائب لا يتحسس بالذنب حتى يستجره الى المرض المزعوم، بل يجيء المرض في حالة انعدام الاحساس بالذنب، مما يستجر عقاباً من السماء نتيجة لاصرار الشخصية على ممارسة الذنب.

اذن: لا صلة اطلاقاً بين الاحساس بالذنب (بمعناه العبادي) وبين عصاب التسلط القهري، بل تنحصر الصلة في انعدام الاحساس المذكور، متمثلاً في (عقاب) تنزله السماء على الشخصية التي تمارس ذنوباً لا تندم عليها. واما الذنب الطفولي، فان وعي الراشد كاف بازاحة مكبوتاته كما مرّ.

وخارجاً عن ذلك، فان عصاب (التسلط) يظل مرتبطاً بالأساس العضوي، أي: اصابة المخ، أو مرتبطاً بخبرات طفلية متشابكة، لا يمثل الاحساس بالذنب الآ جزءٌ منها (وهو: الاحساس المرضي الصرف، وليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي).

(الاآن الملاحظ)، أن صفاً كبيراً من الاطباء العقليين يصلون بين عصاب التسلط، وبين أساسه العضوي، فيما لاحظوا ظاهرة (التسلط) مصحوبة عند الاطفال، بالاضطراب في

المخ ، مما يعزز الذهاب الى ان التسلط في كثيرمن حالاته ذوأساس عضوي ، لا أنه ذو أساس نفسي صرف .

ومع ذلك فنحن لا ننفي أصوله النفسية ، بقدر ما ننفي صلته بالاحساس بالذنب بمعناه العبادي .

أما الاحساس بالذنب بمعناه الارضي ، أو بمعناه المرضي الذي يعني : الاحساس بالخطأ ، نتيجة الصرامة والقسوة اللتين تهجّنان كل تصرفات الطفل : بما في ذلك تصرفاته التي لا تشكل (خطأ) بمفهومه الأرضي أو الاسلامي ، فهذا ما لا يمكن انكاره ، وامكان انسحابه ــ لا شعورياً ــ على سلوك الراشد ، ومنه :

من هنا ، فان النصوص الاسلامية (في ميدان العلاج) لا تربط بين الوسوسة (وهي أحد أشكال التسلط) ، وبين أحاسيس الذنب بمعناها العبادي ، بل تصوغها عرضاً مرضياً من الممكن تجاوزه من خلال (الوعي) بسمته المرضية . فنحن نقرأ أمثال هذه التوصيات :

« الشيطان خبيث معتاد لما عوّد . فليمض أحدكم في الوهم » [١] .

« اذا تطيّرت ، فامض » [٢] .

« إذا كثر عليك السهو فامض » [٣] .

لا شك ان أمثال هذه التوصية ، لا تكشف عن درجة (المرض) الذي يغلف صاحبه ، بقدر ما تفصح أن المرض يشكل حالة خفيفة أو حادة ، ... لكنه ــ في الحالات جميعاً ــ من الممكن تجاوزه من خلال (تسليط الوعي) ــ وليس من خلال استحضار مفاهيم التحليل النفسي

ومما لا شك فيه أيضاً ، ان المرض المذكور لو كان على صلة بأحاسيس الذنب أو نحوها ، لأشارت النصوص اليه ، ولقدّمت (علاجاً) يتناسب والاحاسيس المذكورة ، بينا اكتفت بالاشارة الى طابعه المرضي فحسب ، دون الاشارة الى دلالته اللاشعورية أو الشعورية ، وأهمية هذه أو تلك في ميدان العلاج .

---

(١) الوسائل ، باب (١٦) حديث (٢) الخلل .

(٢) تحف العقول ، صفحة (٣٥) .

(٣) الوسائل ، باب (١٦) . حديث (٣) الخلل .

«رثاء الذات»

ان الاحساس بالنقص ، والاحساس بالذنب بدلالتيهما المرضيتين يظلان أبرز أشكال (التقدير السلبي للذات) .

ولعلّ (الرثاء للذات) بعامه ، يظل هو المظهر المحدد لأ ية نظرة سلبية ينُسجها الفرد حول ذاته : سواء أكان الرثاء للذات ، أو الاشفاق عليها ، مرتبطة بأحاسيس النقص ، أو أحاسيس الذنب ، أم كان مرتبطاً بسواه من أشكال النظرة السلبية لـ (ذاتها) ، وتحديد ما هو (مرضي) منه ، وما هو (صحي) منه .

التصورات الارضية ، تمتلك إدراكاً أحادي الجانب في نظرة الفرد عن نفسه : من حيث رثاؤه لذاته . وهذا التقويم السلبي للذات ، يظل حاملاً طابعه المرضي .

أمّا التصور الاسلامي ، فانه يمتلك تفسيراً ثنائياً لهذه الظاهرة .

التفسير الاول هو: اكساب التقدير السلبي للذات طابع (المرض) : في حالة كونه تقديراً قائماً على جملة من السمات العصابية من نحو: الشك والتردد والاستسلام والتبعية والجبن والتهويل وما اليهما من أنماط السلوك الذي طالما نبهت النصوص الاسلامية الى طابعه المرضي . وقد مرّت بنا جملة من التصنيفات الاسلامية للعصاب ، فيما كانت تنسب مفردات السلوك التي أشرنا اليها ، الى المرض ، فيما لا حاجة الى اعادة الكلام فيها .

والتصورات الارضية تلتقي مع وجهة النظر الاسلامية في هذا النمط من النظرة السلبية التي ينسجها الفرد حول ذاته .

بيد انّ نمطاً آخر من التقويم السلبي للذات ، هو الذي ينفرد التصوّر الاسلامي به ، ويكسبه طابعاً صحياً ، فيما تظل الارض غائبة عنه تماماً .

هذا التصور، يرى الى ان نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون (سلبية) ، راثية للذات ، مشفقة عليها ، متحسسة بقصورها ... ، ولكن : ليس من حيث العمل الوظيفي للذات ، بل

من حيث تفاعلها مع السماء، ومع الآخرين، في ميدان المهمة الملقاة عليها.

ولنقرأ أولاً هذا النص للامام علي بن الحسين(ع): مخاطباً (الله) سبحانه وتعالى:

«لا ترفعني في الناس درجة، الا حططتني عند نفسي مثلها. ولا تحدث لي عزاً ظاهراً الا أحدثت لي ذلة باطنة عند نفسي بقدرها»[1].

هذا النصّ يطالب السماء بأن تدع المرء ينسج نظرة سلبية حول ذاته، ... بأن يتحسس (الذل) و(الحطة)، بدلاً من الأحساس بالرفعة.

طبيعي، ان الأحساس بالذل والحطة اذا أخذناه بدلالته الارضية، أو بدلالته المرضية التي يقرها المشرّع الاسلامي من حيث صلته بالجهاز النفسي للشخصية، ...

هذا النمط من الاحساس يظل ذا طابع عصابي كما هو واضح. فأنت حينما تتحسّس ذاتك وكأنك عديم الكفاءة حيال انجاز عمل ما، أو حيال التعامل مع الآخرين، ... حينئذ يكون تقديرك السلبي لذاتك، تقديراً مرضياً.

ولنضرب مثالاً على ذلك:

لنفترض انك كلفت بمهمة التدريس، أو الالتحاق بدائرة رسمية، أو القيام بمهمة سياسية ... حينئذ، سيكون تقديرك السلبي لـ (ذاتك) مرضياً حينما تتحسّس بعدم الجدارة أو الكفاءة بانجاز ما أوكل اليك: من نحو أن يصيبك الخجل أو الخوف من عملية التدريس، ... ومن نحو ان تقدم رجلاً وتؤخر أخرى في الالتحاق بالدائرة الرسمية، خوفاً من الاخفاق في التعامل مع الآخرين ...، ومن نحو أن يصيبك التلعثم، أو اصفرار اللون أو حمرته، أو الاضطراب بعامة، عندما تجلس على مائدة التفاوض مع الآخرين ...

فالخجل، أو الخوف، وما يصاحبهما من الاضطراب اللفظي والحركي، ناجم ـ كما هو واضح ـ من النظرة السلبية التي نسجتها حول (ذاتك)، وهي نظرة مريضة قائمة على احساسك بعدم الكفاءة، ... على احساسك بالدونية والحطة والضعف والتبعيّة والذّل.

هذا النمط من الاحساس المريض، يظل متميزاً عن نمط آخر من الاحساس السلبي

---

(١) الصحيفة السجادية، دعاء مكارم الاخلاق.

حيال (الذات) حينما تتحرك من صعيد آخر هو: التعامل مع السماء، بل حتى التعامل مع الآخرين، وهو: تعامل أشار اليه الامام(ع) حينما طالب الفرد بأن ينسج نظرة سلبية عن ذاته، نظرة (الحطة) و(الذل).

ان الحطة أو الذل في سياقهما العبادي، يظل سمة (صحية) وليس (مرضية) عندما يتحسس المرء بهما حيال (واجبه) الذي رسمته السماء على هذه الارض.

والفارق بين الاحساسين: الصحي والمرضي، يتحدّد بوضوح عندما نخضعهما لمعيار نفسي (يقرّه علم النفس الارضي بدوره) الا وهو مبدأ (تقبل الواقع).

هذا المبدأ، طالما تشير اليه توصيات الارض في حقل الصحة النفسية، فيما تطالب التوصيات بأن يتقبل الفرد ذاته بقدر حجمها، لا أن يبالغ في خلع التقدير عليها اكثر ممّا هي عليه.

وحين ننقل هذا المبدأ الارضي (وهو مبدأ صائب) الى حقل التعامل مع (الله) أو مع الآخرين: من خلال (المهمة العبادية) التي أوكلتها السماء الينا... حينئذ ندرك دلالة ما اشار الامام(ع) اليه، من الاحساس بالحطة والذل، فيما يجسدان مبدأ (تقبل الواقع)، أو مبدأ (التقدير الحقيقي للذات).

ان مبدأ (تقبل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، يفرضان على الشخصية ان تنسج نظرة راثية، مشفقة على (ذاتها)، ... نظرة (الذل) و(الحطة) لحجم (الذات) قبال مبدع الكون، ... قبال (المهمة) التي تخوفت الكائنات الاخرى من تحمل نتائجها، بينا تحمّلها الكائن الآدمي:

«إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال، فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها. وحملها الانسان. إنه كان ظلوماً جهولاً».

فهذه الآية تحسم الموقف بوضوح، حينما تربط بين أداء (الأمانة) أو (المهمة العبادية)، (وبين قصور الانسان في الاضطلاع بمهمته).

وواضح، ان (الذات الانسانية) ضئيلة الحجم، ذليلة، منحطة: قبال (الله).

وحينما ينسج المرء نظرة ذليلة عن ذاته حيال (الله)، يكون حينئذ قد انطلق من المبدأ

أو المعيار الصحي الذي أشرنا اليه وأقرته تصورات الارض ألا وهو مبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات)، أي: ان هذا النمط من الاحساس بحطة (الذات) وذلتها، يكتسب طابعاً صحياً، على العكس من الاحساس بعدم الكفاءة النفسية في مواجهة (التدريس) مثلاً، أو الالتحاق بدائرة، أو القيام بانجاز العمل الذي يمارسه الآدميون: وفاقاً لامكانات طبيعية أودعتها السماء في (ذواتهم).

وهذا كله، فيما يتصل بحجم (الذات) قبال (الله).

○ ○ ○ ○

اما فيما يتصل بالتقدير السلبي للذات، حيال (الالتزام) بمبادئ السماء، فان الامر محكوم بالطابع نفسه.

لنقرأ هذا النص للامام موسى بن جعفر(ع)، في مخاطبته لبعض ولده:

«يا بني عليك بالجدّ، ولا تخرجنّ نفسك عن حدّ التقصير في عبادة الله عزّوجلّ وطاعته. فان الله لا يعبد حق عبادته»[1].

ان هذه الفقرة الاخيرة (فان الله لا يعبد حق عبادته) مفصحة عن دلالة ما ألمحنا اليه، من مبدأ (تقبل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، فما دام الله لا يعبد حق عبادته، فحينئذ لا مناص من الاحساس بالقصور في حجم العمل العبادي الذي يتوفر المرء عليه قبال (الله).

من هنا، فان أي اكساب للذات يكبر عن حجمها الحقيقي يظل عرضاً مرضياً بالنحو الذي تقره بحوث الارض نفسها.

ومن هنا أيضاً، ندرك الدلالة المرضية لاي تقدير زائف للذات من خلال النهي الذي تشدّد النصوص الاسلامية عليه، من نحو قوله(ع):

«لا تستكثروا كثير الخير»[2].

فان استكثار كثير الخير، يعني: ان الشخصية تنسج تقديراً ايجابياً لذاتها،... وهذا

(١) الوسائل، باب (٢٢) حديث (١) مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل، باب (٢٢) حديث (٣) مقدمة العبادات.

التقدير الايجابي لا واقع له الا في ذهن (المريض)، بصفة انه ـ أي المريض ـ يبالغ في تقديره لذاته، ويمنحها حجماً أكبر من واقعها. بينا يظل تقديرها السلبي للذات، مفصحاً عن (سوية الشخصية) لأنها بهذا التقدير السلبي اكسبت (الذات) حجمها الحقيقي.

والامر نفسه، يمكننا أن نسحبه على شتى أنماط النشاط الذي تصدر الشخصية عنه، فيما تطالبنا النصوص الاسلامية بأن ننسج عن (ذواتنا) نظرة سلبية، مشفقة، راثية، متحسسة بالقصور: حتى حيال ممارسات الآخرين.

ونعني بممارسات الآخرين: نظرتنا عن (ذواتهم) من خلال نظرتنا عن (ذواتنا).

فالنصوص الاسلامية تطالبنا ـ مثلاً ـ في حالة رؤيتنا لشخص يكبرنا سناً، ... تطالبنا بأن نقول لأنفسنا: لقد سبقنا بحسناته. وفي حالة رؤيتنا لشخص يصغرنا سناً، تطالبنا النصوص بأن نقول: لقد سبقناه بالسيئات مثلاً.

وواضح من خلال هذه التوصية أنها تطالبنا بأن ننسج نظرة سلبية عن ذواتنا في الحالتين: سواء أكنا قبال شخص يكبرنا سناً أو يصغرنا، ... وان ننسج نظرة ايجابية عن ذوات الآخرين: سواء أكانوا يكبروننا سناً أو يصغرون.

والسرّ في ذلك، ان النظرة السلبية عن ذواتنا قبال نظرتنا الايجابية عن ذوات الآخرين، تظل مرتبطة بنفس المعيار الصحي الذي رسمه المشرّع للشخصية الاسلامية في ضرورة احساسها بالقصور، والرثاء للذات، والاشفاق عليها، ما دامت لم تقم حق القيام بالمهمة العبادية الملقاة عليها قبال السماء مهما توفرت على العبادة الحقة.

بيد ان السؤال يثار على هذا النحو:

اذا لم يستطع الكائن البشري أن يضطلع بالعبادة الحقة، فلمَ ينسج نظرة سلبية عن ذاته، و ينسجها ايجابية عن (الآخرين)؟ مع ان الكائنات الآدمية (أنا والآخر) متماثلة في القصور؟ الاجابة على هذا السؤال تتحدد بوضوح، حين نأخذ بنظر الاعتبار أن التوصية المذكورة تظل موجهة الى الكل، أي: الى أن ينسج كل منا نظرة سلبية عن ذاته، لا، أن (الآخرين) معفوون عن تقدير ذواتهم سلبياً: مع ملاحظة ان تقومنا للآخرين لا يعني انهم مارسوا المهمة العبادية على الوجه الاكمل، بقدر ما يعني انهم قدموا انجازاً عبادياً اكبر

حجماً من انجازنا .

وتتحدد اهمية هذا التقدير السلبي للذات قبال تقديرنا الايجابي للآخرين ، في ضرورة التدريب على تحسيس أنفسنا بالقصور حتى لا نقع في دائرة (العجب) الذي سبق ان تحدثنا عنه مفصلاً في حقل (التقدير الاجتماعي) .

طبيعي ، من الاهمية بمكان ، أن نضع فارقاً بين التقدير الذاتي وصلته بتقدير الآخرين من حيث سلامة الجهاز النفسي ، وبين ذينك التقديرين من حيث الادراك العبادي .

انّ علماء النفس المعنيين ببحوث (الشخصية) وبخاصة : البحوث المتصلة بنظرية (الذات) ، طالما يربطون بين نظرة الشخصية لذاتها ، ونظرتها للآخرين ، ونظرة الآخرين عنها .

ومع ان الدراسات التي اجريت في هذا الصدد ، لم تستطع أن تثبت علاقة ارتباطية بين (الثلاثية) المذكورة بحيث يمكن تعميمها على الحالات بأجمعها ، ... الا ان المتيقن وجود صلة بين نظرة الفرد عن ذاته ، وانسحابها على الآخرين ، وانسحاب نظرة الآخرين عليه . فاذا افترضنا أن شخصية ما ، تقبل ذاتها ، فانها ستتقبل الآخرين ، وسيتقبلها الآخرون أيضاً .

ومع انه من المتيقن أيضاً ، امكانية أن تتقبل الشخصية ذاتها ، ولا تتقبل الآخرين ، أو تتقبلهم ولكن لا يتقبلونها ... الا انه من المتيقن أنّ تقبل الذات يسحب أثره على تقبل الآخرين على الأقل ، دون أن نشترط تقبل الآخرين للشخصية أيضاً .

فالشخصية المتسامحة أو المرنة مثلاً ، حينما تتقبل ذاتها ، وتحكم على ذاتها بالمرونة أو التسامح ، ستتقبل الآخرين أيضاً ، وتحكم على ذواتهم بالمرونة من خلال نظرتها عن ذاتها . والعكس هو الصحيح أيضاً .

لكننا حين ننقل هذه الحقيقة النفسية الى صعيد العمل العبادي ، فان الأمر يأخذ مساراً آخر في عملية التقدير للذات ، ما دام الأمر مرتبطاً بالقصور الحقيقي حيال الالتزام بمبادئ السماء ، أي : ما دام الأمر مرتبطاً بمبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) فيما يتعين على الفرد أن ينسج نظرة سلبية عن ذاته ، دون ان تحدثه نفسه بأن يسحب النظرة

المذكورة على الآخرين ، ودون ان تحدثه نفسه بأن يقوم ذاته ايجابياً قبال تقويمه الايجابي للآخرين ، أو تقويمهم الايجابي لذاته .

o o o o

إذن : نخلص مما تقدم ، الى ان التقدير الذاتي لدى الشخصية الاسلامية ، يكتسب نمطين من التقدير، أحدهما : يكتسب طابع المرض ، والآخر: طابع السوية .

و يتمثل الطابع المرضي للاحساس السلبي بالذات ، من حيث عدم الكفاءة والجدارة ، والشك ، والتردد ، والاستسلام والخوف والتبعية والتهو يل وما اليها من السمات المرضية التي تشل الفرد عن ممارسة عمله الاعتيادي في الحياة . وعلى العكس من ذلك ، فان التقدير الايجابي للذات ، يكتسب طابع السويّة ، حينما تتحسس الشخصية بكفاءتها .

والتصور الارضي يلتئم مع التصور الاسلامي في هذه الظاهرة . و يفترق التصوّر الاسلامي عن بحوث الارض في نمط آخر من التقدير السلبي لـ (الذات) في نطاق تعاملها مع السماء ومبادئها ، فيما يظل مثل هذا التقدير السلبي غائباً عن علم النفس الأرضي ، بسبب من غيابه عن السماء أساساً . وهو تقدير تكتسب سلبيته طابع الصحة النفسية في ضوء المعيار الأرضي نفسه ، معيار (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) ، أي : واقع الذات في ضآلتها قبال خطورة السماء .

«الاحساس العبادي بالذنب»

ترتبط ممارسة (الذنب ـ بمعناه العبادي) بجملة من العمليات النفسية التي يمكن ان تفرز في حالات خاصة نتائج ذات طابع (صحي) ، واخرى ذات طابع (مَرَضي) .

طبيعياً ، ان ممارسة الذنب تجسد سلوكاً مَرَضياً : وفق التصور الاسلامي لمفهوم المرض الذي فصلنا الحديث عنه . كما ان الاصرار على ممارسته يعد تصعيداً للحالة المرضية ...

بالمقابل ، فان الندم على ممارسة الذنب يعد مؤشراً للسلوك الصحي ، فاذا اقترن بالعزم

على عدم المعاودة اليه : حينئذ يجسد قمة السلوك الصحي . لكن : نظراً لان ممارسة الذنب تقترن بمشاعر الإثم (طالما يحمل الانسان جهازاً فطرياً من الهامية الخير والشر) : حينئذ فان حالة من (التوتر) لا بد ان تطبع سلوكه ، وهو (توتر) يكتسب سمة الصحة أو السوية النفسية على العكس من حالات (التوتر) الاخرى التي تعد مظهراً من اضطراب الشخصية . والسر في ذلك عائد الى ان الاحساس بالمسؤولية لا بد ان يقترن بتوتر النفس في حالة صدور المفارقات عن الشخص أو مواجهته لأ ية مفارقة والا أصبح الشخص فاقداً لحس المسؤولية في حالة عدم مبالا ته في مواجهة المفارقات .

لذلك ، فان (التوتر) في حالات خاصة يظل سمة (صحية) وهو أمر قد انتبه عليه اكثر من باحث في علم النفس الارضي بالنسبة للمفارقات الانسانية التي يستجيب لها الشخص بحالة من (التوتر) الصحي .

وقد أشارت التوصيات الاسلامية الى هذا الجانب حينما أوضحت الفارقية بين الشخصية المؤمنة وغير المؤمنة ، بان الاولى تتحسس الذنب وكأنه جبل جاثم على صدرها ، بينا تتحسس الاخرى ذلك وكأنه ذبابة عابرة على وجهه .

ان الفارق بين الأحساس بثقل الذنب وكأنه جبل جاثم على الصدر، والاحساس بعدم ثقله وكأنه ذبابة تمر على الوجه : يدلنا على جملة من الحقائق النفسية والعبادية ، منها : ان الانسان مهما بلغت درجة شذوذه أو فقدان الحس الانساني لديه لا بد ان يقترن صدوره عن الذنب بقدر من (التوتر) حتى لو كانت نسبته ضئيلة كل الضآلة لان فقدانه نهائياً يعني سلخه من العضوية الانسانية وهو أمر لا يمكن تصوّره لأي كائن انساني ولذلك يتحسس المفارقة ولو على مستوى الذبابة التي تمر على الوجه عابراً ... ، ومنها : ان الهامية الخير والشر تفرض ضرورتها الفطرية على الشخص حتى ولو كان بمعزل تام عن الله تعالى ، بمعنى ان الجهاز الفطري «فالهمها فجورها وتقواها» يفرض على الشخصية احساساً بالتوتر حتى لو كانت غائبة عن ادراك هذه الحقيقة مثل الشخصية الكافرة أو الممعنة في المعاصي ... ومنها : ان الشخصية المؤمنة يتضخم حجم (توترها) من الذنب بقدر وعيها العبادي من جانب و بقدر ضخامة الذنب من جانب آخر ...

هذه الحقيقة الأخيرة ينبغي ان نقف عندها ما دمنا نتحدث عن الذنب وما تواكبه من الاحاسيس وما تترتب على هذه الاحاسيس من نتائج عبادية ونفسية بالنسبة لنظرة الشخصية عن (ذاتها) وافتراق ذلك عن المفهومات التي يطرحها علم النفس الارضي عن (الذات) وقضاياها .

ان الملاحظة الاسلامية المشار اليها عبر ذهابها الى ان المؤمن يتحسس الذنب وكأنه جبل جاثم على الصدر تومئ الى ان مثل هذه الشخصية ذات وعي عبادي حاد بحيث تتوتر الى درجة التحسس المذكور .

وهناك من النصوص الاسلامية ما يومىء الى درجات هذا الوعي .

وهناك بطبيعة الحال النخبة المصطفاة مثل النبي (ص) والائمة (ع) (وهم معصومون من الذنب) الا انهم يستغفرون الله أيضاً : لكن من دون ذنب . يقول أحد النصوص :

« ان رسول الله (ص) كان يتوب الى الله تعالى كل يوم سبعين مرة من غير ذنب » [١]

نستخلص من هذا ان الشخصية الاسلامية بعامة تتحسس القصور عبادياً ما دام الله تعالى لا يعبد حق عبادته : كما مر سابقاً . وان القصور يتم حيناً من غير ذنب وحيناً آخر مع الذنب ، وان هذا الأخير يتفاوت تبعاً لحجم الوعي العبادي للشخصية ، وان (التوتر) النفسي الذي يحدثه مثل هذا الذنب يظل سمة صحية ، وهو أمر يقتادنا الى طرح أهم العمليات النفسية التي تقترن بهذا (التوتر) ونعني بها : عملية الخجل من الله تعالى ، أو (الخوف) من العقاب ... فالخوف نفسه يصبح عملية (صحية) ذات معطى ضخم لأنه ببساطة تعبير عن سلامة الجهاز القيمي عند الشخص (الهام التقوى ...) ، وقد أكدت التوصيات الاسلامية هذا الجانب ، من نحو « لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون خائفاً » [٢] ، كما ان النصوص القرآنية الكريمة من نحو « ولمن خاف مقام ربّه جنتان » تؤكد الدلالة المشار اليها .

---

(١) الوسائل / ب (٩٢) / ح (٤) / جهاد النفس .

(٢) الاصول / ب : الخوف والرجاء / ح (١١) .

بيد أن ما تجدر ملاحظته ان مثل هذا الخوف تقرنه التوصيات الاسلامية بعنصر آخر هو (الرجاء) ايضاً: حيث سبق ان أوضحنا فاعلية هذا التأرجح بين الخوف والرجاء (في حديثنا عن السمات التي تضمنتها قائمة السلوك الاسلامي)... ونضيف هنا، ان التأرجح بين الخوف والرجاء «ليس من عبد مؤمن الا وفي قلبه نوران نور خيفة ونور رجاء لو وزن هذا لم يزد على هذا ولو وزن هذا لم يزد على هذا» [1].

ان هذا التأرجح بما يستتبعه من (توتر) يظل سمة (صحية) بدوره؛ ما دام (التوتر) أساساً يفصح عن هذا الجانب كما أوضحنا وما دام (الرجاء) يخفف من التوتر المذكور،... بيد ان أهمية التأرجح تتمثل في المعطى الذي تفرزه وهو: الاقلاع من الذنب بسبب (الخوف)، والاستمرارية أو العزم على ممارسة الطاعة: بسبب (الرجاء)...

أما في حالة عدم التأرجح فان غلبة احدهما على الآخر سوف يفضي الى انحراف الشخصية أو وقوعها ــ مضافاً الى ذلك ــ في هوة الاضطراب النفسي، فاذا غلب (الرجاء) على الخوف: تراخت الشخصية عن ممارسة العمل الخير، واذا غلب الخوف على الرجاء تعرضت الشخصية الى أشد الحالات اضطراباً وشذوذاً وهو (اليأس)، فاليأس ــ فضلاً عن سمته المضطربة ــ سوف يتراخى أيضاً عن ممارسة العمل الخير بل ربما لا يمارس ذلك ما دام القنوط من رحمة الله يلف شخصيته وهو أمر حذرت التوصيات منه الى درجة ان النص القرآني الكريم وسم اليائس بسمة (الكفر) «ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون»...

وأياً كان، فان ما ينبغي طرحه في هذا الميدان هو: احدى العمليات النفسية التي تقترن مع العمليات التي يفرزها (الذنب) وما يجره من (التوتر)، وما يصاحبه من التأرجح بين الخوف والرجاء... هذه العملية النفسية تتمثل في مفهوم (التوبة) التي تعد أهم المعطيات الصحية التي يوفرها المشرّع الاسلامي للشخصية الاسلامية.

انها تشكل (علاجاً) لا حدود لفاعليته بالنسبة لخفض التوتر الذي يفرزه الذنب، أي:

---

(١) الاصول / ب: الخوف والرجاء / ح (١٢).

التوتر الذي يفضي الى اليأس وليس (التوتر) بدلالته الصحية التي كررنا الاشارة اليه . فلو لم يبرز مفهوم (التوبة) لما امكن للطرف المقابل من التأرجح (أي الخوف والرجاء) وهو (الرجاء) أن يحقق فاعليته .

وقد رسم المشرّع مستويات (التوبة) وفق خطوط تحقق الفاعلية الى أبعد مداها ... فهناك أولاً : التوصية القائلة : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له »[1] ، وهذا وحده كاف في خفض الشدة النفسية المترتبة على ممارسة الذنب .

وهناك ثانياً : التوصية القائلة : « كفى بالندم توبة »[2] مما يعني ان مجرد الانكار والشجب وعدم الرضا من ممارسة الذنب ، كاف في تحقيق دلالة (التوبة) ... وهناك ثالثاً : التوصية القائلة بان الله يحب التوابين ، وهذا بدوره كاف ليس في خفض الشدة النفسية فحسب بل في دفع الشخصية الى ممارسة العمل الخير بشغف واستمرارية : بسبب من التشجيع أو الاثابة المذكورة .

وهناك رابعاً التوصية التي تعد اشدها فاعلية وهي : تبديل السيئات حسنات ، أي : ان الشخصية حينما تقلع عن ممارسة الذنب لا انها تتخلص من تبعات الذنب فحسب ، بل ان الذنب يتحول الى (حسنة) تسجل لصالح الشخصية ، وهو أمر لا يحتاج الى التعقيب بالنسبة لضخامة المعطى التي تنطوي عليها التوصية المذكورة ، انها تحقق للشخصية توازناً وأمناً وتوافقاً داخلياً لا حدود لمداه ومعطياته النفسية ، فيما يعد (علاجاً) فعالاً لا يضارعه أي علاج نفسي آخر في تحقيق التوازن الداخلي للشخصية .

«الحاجات الضرورية أو: الحاجة الى التملك»

يعدّ ...(الدافع الى التملك) واحداً من الحاجات الضرورية التي اعتاد البحث الارضي

---

(١) الوسائل / ب (٨٦) / ح (١٤) .

(٢) الوسائل / ب (٨٢) / ح (١) .

ان يدرجها في قائمة (الدوافع) البشرية .

أمّا اسلامياً : فان (التملك) ــ مثل سائر ادوات الحياة ــ يأخذ مشروعيته من خلال (الضرورة) أو الاشباع بقدر الحاجة ، بحيث لا تخرج ذلك عن صعيد (التوظيف العبادي) للشيء .

لقد اشار النص القرآني الكريم الى ظاهرة (التملك) وصلتها بالرغبات غير المشروعة في تركيبة الانسان ، عبر قوله تعالى : «زين للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والانعام والحرث : ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب» فالملاحظ ان (التزيّن) هنا جاء في سياق الرغبة غير المشروعة للحاجات بدليل مفهوم (الشهوة) التي تمثل البعد السلبي من طرفي التجاذب من السلوك البشري (العقل ــ الشهوة) ، مما يعني ان تملّك هذه (الثروات ، المال ، البنون ...) لا يجسّد حاجة مشروعة بقدر ما يجسّد ما هو زائد عنها ، كما ان مفهوم (الزينة) يشكل مظهراً من عنصر (الشهوة) المشار اليها وفق ما ورد في النص القرآني القائل : «المال والبنون زينة الحياة الدنيا ... الخ» بصفة ان (الزينة) محل لاختبار الشخصية : وفق ما ورد ايضاً في تفسيرها عبر آية قرآنية كريمة : «انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً» ، ... وهذا يعني ان (الزينة) يمكن ان تنبهر الشخصية بها فتغفل عن اداء وظيفتها العبادية بحيث تجرها اما للوقوع في ما هو (محرم) منها : كما لو اكتسب الثروة بالطرق غير المشروعة أو تقع في (المكروه) منها ، أو حتى (المباح) منها : في حالة انشغال الشخصية بها وصرفها عن اداء الأحسن من العمل ...

ان ظاهرة (التملك) ــ كما افصحت عن ذلك دراسات علماء الاقوام ــ يمكن ان تنتفي عنها صفة (الحاجة أو الدافع) ما دامت مرتبطة بنمط البيئة الثقافية التي تحدد طابع (الحاجة) أو عدمها .

فالتنازل عن الممتلكات في بعض المجتمعات البشرية التي درسها علماء الاقوام : تدلل بوضوح على عدم فطرية هذه الحاجة (فعلياً) بل فطريتها بـ (القوة) فحسب .

طبيعياً ، لا تعنينا دراسات علماء الاقوام في التدليل على عدم (فطرية) التملك ما دمنا

ـ اسلامياً ـ لا نعني الا بوجهة النظر التي يقدمها المشرّع الاسلامي بيد اننا نعتزم الاشارة الى ان (التجريب الارضي) بالرغم من عزلته عن السماء امكنه ان ينفي صفة (الحاجة) عن (التملك)، ومن ثم فان الشخصية الاسلامية تظل أجدر بان تعي الحقيقة المشار اليها: بخاصة ان التوصيات الاسلامية تشير الى ان الارض وما فيها (ملك) لله تعالى وأن منحها للانسان يظل استثماراً لاداء الوظيفة العبادية. ومع التسليم بهذه الحقيقة فان الارض أو المال مثلاً سوف يخفت بريقهما في نظر الشخصية الاسلامية فتزهد عن الارض وتكتفي بما هو ضروري لها، وتزهد عن المال وتنفقه ـ في حالة كونه فائضاً ـ في الوجوه التي حددها المشرّع الاسلامي.

اذاً: تبقى (الضرورة) وعدمها هي المعيار في مشروعية التملك وعدمه لذلك نجد ـ في سياقات متنوعة ـ تشدّداً في المطالبة بالتملك بنفس التشدّد في المنع ذلك:

إننا نجد نصوصاً مثل «من باع ارضاً ارضاً أو ماءً ولم يضع ثمنه في ارض وماء، ذهب ثمنه محقاً» (١) ومثل: «لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال يكف به وجهه» (٢)... لكن مقابل ذلك نجد نصوصاً من نحو: «لا يجتمع المال الا لخصال خمس: بخل شديد وامل طويل... الخ» (٣) ومثل «لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» (٤)، فهذه النصوص تطالب ـ من جانبٍ ـ بجمع المال أو العقار، وتحذر من جانب آخر من المال أو العقار، مما يعني ان الاصل هو عدم الاهتمام بالتملك، بيد أن تملك المال أو العقار قد يفرض ضرورته لاعتبارين لا مناص منهما، أحدهما: تأمين استمرارية العيش والآخر: تحقيق عنصر (العز) الذي يسم الشخصية الاسلامية فيما فوض الله تعالى اليها كل شيء الا إذلال نفسها. لكن خارجاً عن الاعتبارين المذكورين يظل عنصر (التملك) موضع حظر بالغ الشدة مثل التهديد بالويل «لمن جمع مالاً وعدده» ولمن يكنز

---

(١) الوسائل / ب (٢٤) / ح (٥) مقدمات التجارة.

(٢) الوسائل / ب (٧) / ح (٢) مقدمات التجارة.

(٣) نفس المصدر / ح (٤) مقدمات التجارة.

(٤) نفس المصدر / ب (١٢) / ح (٨) مقدمات التجارة

الذهب والفضة، الخ ...

○ ○ ○ ○

ان طرائق التنظيم لـ(التملك) يتم من جانب وفقاً للأعتبارين المشار اليهما (التأمين والعز)، كما يتم من جانب آخر لمفهومات عبادية تأخذ ابعاداً مختلفة، تتجه التوصيات الاسلامية من خلالها الى تنظيم (الفائض) منه، بعد ان كانت التوصيات السابقة تتناول تنظيم ما هو ضروري منه.

ان تنظيم الفائض من (التملك) يتمثل في عملية (الانفاق) بمختلف اشكاله: الزامياً أو ندباً. اما الالزامي منه فيتمثل في ظواهر الخمس والزكاة والكفارات ونحوها. واما المندوب منه، فان لسان التوصيات الاسلامية تشدد على هذا الجانب لدرجة تقترب من الالزام، حتى اننا لنجد ان الآية الكريمة التي تقول: «وفي أموالهم حق للسائل والمحروم» انما تشير الى ان (الحق) ــ وهو صفة شبه الزامية ــ لا يقصد منه ما هو (الواجب) بل ــ كما تقول النصوص المفسرة ــ ما هو الخارج عن ذلك.

ومن البين أن عملية (الانفاق) لا ترتبط بمجرد تحقيق العدالة الاجتماعية أو تحقيق التوازن للمجتمع البشري فحسب، بل ترتبط أيضاً ــ وهذا ماتعنى به البحوث النفسية ــ بالبناء النفسي للشخصية عبر تدريبها على تعلم السلوك السويّ من خلال نبذ الذات والاتجاه الى الآخرين فيما يعد مثل هذا السلوك أهم المعايير التي تفرز الشخصية السوية عن الشخصية المضطربة أو المريضة نفسياً كما هو واضح.

«الحاجات الجمالية»

الاحساس بالجمال يجسد واحداً من الظواهر التي يدرجها علماء النفس في قائمة الدوافع البشرية، الا أنهم يضعون هذه الحاجة في المرحلة الأخيرة من سلّم الحاجات.

أما اسلامياً، فان المشرّع يأخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار ويمنحه بُعداً عبادياً مثل سائر

الحاجات . وقد اشارت النصوص الاسلامية الى هذا الجانب في نصوص من نحو: « قل من حرم زينة الله ... » ومثل تعقيب رسول الله (ص) على رجل وجده : « شعثاً شعر رأسه وسخة ثيابه سيئة حاله » فقال له : « من الدين : المتعة » (١) ، كما ان نصوصاً قد استفاضت في تأكيد المقولة المعروفة من انّ : « الله جميل يحب الجمال » (٢) كما ان سورة النحل التي ركزت الاهتمام بالثروة الحيوانية والطبيعية : طرحت مفهوم (الجمال) في سياق الثروات المذكورة مثل : « ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » ومثل : « وتستخرجوا منه حلية تلبسونها » ...

بيد ان اشباع هذه الحاجات لا يتم ــ كما أشرنا ــ منعزلاً عن الاستثمار العبادي لها ، فالنص القرآني الكريم يقرن الظواهر الجمالية المذكورة وغيرها بضرورة (الشكر) لمعطيات الله تعالى ، كما ان نصوص الحديث التي اشارت الى ان « الله جميل يحب الجمال » قرنت ذلك بالمفهوم العبادي أيضاً مثل : « ان الله جميل يحب الجمال ويحب ان يرى أثر نعيمه على عبده » .

ومن الواضح ــ كما أشرنا سابقاً ــ ان مجرد ربط الاشباع بعملية التواصل مع الله تعالى وادراك معطياته يجسّد : مشاركة فكرية و وجدانية لمفهوم الوظيفة العبادية التي أوكلها الله للانسان .

من هنا ، فان أية ممارسة تتجاوز هذا الصعيد العبادي تظل موضع حظر بالغ الشدة ، ففي الوقت نفسه تطالب التوصيات الاسلامية من خلاله باشباع الحاجة الجمالية من نحو النصوص المشار اليها ومن نحو نصوص اخرى مثل : « فاياك ان تزيّن الا في أحسن زيّ قومك » (٣) حيث تطالب هذه التوصية بان يلبس الرجل أحسن الزيّ ، لكن : في الوقت نفسه نجد نصوصاً من نحو « ان الله يبغض شهرة اللباس » (٤) ومثل : « كفى بالمرء خزياً

---

(١) الوسائل / ب (١) / ح (٥) / احكام الملابس .

(٢) نفس المصدر / ح (١ ، ٢ ، ٣) الخ ...

(٣) الوسائل / ب (٢) / احكام الملابس .

(٤) نفس المصدر / ب (١٢) .

ان يلبس ثوباً يشهره » [١] حيث تطالب هذه التوصية بالا يلبس الرجل ما يميزه عن غيره ، بل تطالب توصيات أخرى بان يكون « خير لباس كل زمان : لباس أهله » [٢] ، فالملاحظ في هاتين التوصيتين أن البعد النفسي قد شدد المشرّع عليه بنحو ملحوظ ، فطالب بان يكون الملبس متوافقاً مع مستوى البيئة الاجتماعية : تحسيساً بعدم الفارقية ، وطالب بالا يلبس ما هو متميز : حتى يئد حب الزهو والعلو والفوقية على الآخرين ، ... والامر نفسه بالنسبة الى (المسكن) حيث تطالب النصوص مثلاً بأن يتسع منزل الشخص مثل : « للمؤمن راحة في سعة المنزل » [٣] حيث أخذت (الراحة النفسية) بنظر الاعتبار من خلال المطالبة بسعة المسكن ، الا ان التوصيات الاسلامية تقول في الآن نفسه : « كل بناء ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه يوم القيامة » [٤] و يقول احد النصوص موضحاً ما ليس بكفاف بانه « استطالة به على جيرانه ومباهاة لاخوانه » [٥] ... ان هذه التوصية الاخيرة تعد ملاحظة عيادية بالغة الدلالة ، حيث تشير الى طابع المرض أو الشذوذ الذي يطبع الشخصية في حالة اهتمامها ببناء المسكن خارجاً عما هو ضروري حيث تستهدف من ذلك ان تستطيل على الجيران وان تباهي به الآخرين : تعبيراً عن نزعة التعالي والزهو والكبرياء وسائر اشكال التورم الذاتي المفصح عن اضطراب الشخصية وأحاسيسها بالنقص فيما تعوضه بالنزعة المزهوة ، المتعالية ، المستطيلة على الآخرين ...

والامر نفسه بالنسبة الى وسيلة النقل التي يستخدمها الشخص حيث تشير النصوص الى ان الاستخدام لهذه الوسيلة بنحو متميز عن الآخرين : يعد تعبيراً عن تورم الذات .

اذاً : امكننا ان ندرك أهمية وخطورة هذه التوصيات الاسلامية التي تتناول حاجات ليست ملحة بالنسبة الى قائمة الدوافع البشرية الاخرى ، الا انها ــ نظراً لارتباطها ــ ببناء الشخصية نفسياً وعبادياً تظل ذات خطورة ملحوظة في ميدان السلوك وتعديله .

(١، ٢) الوسائل/ب (٢) احكام الملابس.

(٣) نفس المصدر / ب (١) / ح(١٣) احكام المساكن .

(٤ ، ٥) الوسائل / ب (٢٥) / أحكام المساكن .

«الحاجات الأمنية»

من الدوافع التي يدرجها علماء النفس ضمن قائمة الدوافع هو: (الحاجة الى الأمن).

ومن البين، ان (الحاجة الامنية) من الممكن تصورها في ظواهر ثلاث هي: الأمن الى الحياة، الأمن النفسي، الأمن الحيوي. طبيعي فان (الأمن الحيوي) يندرج ضمن الحاجات البيولوجية: الطعام، الشراب، الصحة... الخ: حيث تشكل حاجات مستقبلة لا مناص من اشباعها بغية استمرار الكائن الآدمي.

أما (الأمن النفسي)، فيشكل بدوره حاجة ملحة ـ لا تصل الى ما هو حيوي لكنها قد تشكل فاعلية أشد منه ـ ما دامت مرتبطة من جانب بتدفق ما هو حيوي: فالسجين مثلاً يضطرب اشباع حاجاته للنوم والطعام، كما انه ـ من جانب آخر ـ يؤثر في اشباع حاجاته الى حرية التحرك: من انتماء الى الآخرين، وانتزاع الحب والتقدير منهم، بل: ممارسة الحرية أساساً، مما يفقد ـ مع فقدانه للحرية ـ معنى وجوده أساساً. كما ان المنبوذ اجتماعياً، أو المحاط بأعداء يتربصون به السوء... أو... أو الخ... يتعرض توازنه الداخلي لتوتر شديد من الصعب تحمله عادة، مما يقتاده حتى الى الانتحار مثلاً.

وأما الحاجة الى الحياة، فانها تشكل ـ كما هو واضح ـ قمة الحاجات الانسانية.

فالآدميون (بغض النظر عن الاحباطات التي يواجهونها) يحسون بالحاجة الى الحياة حتى في حالات المرض والجوع والشدائد النفسية، مما يعني ان الحاجة المذكورة، تشكل القمة من هرم الحاجات الانسانية.

وواضح، ان الحاجة المذكورة لو لم تكن بمثل هذا الالحاح، لفقد الانسان معنى وجوده أساساً، ولانتفى كل نشاط باحث عن اشباع الحاجات الاخرى.

ومع ذلك فان (الحاجة الى الحياة) من الممكن، أن يمسحها الانسان من ذاكرته في حالتين: حالة الانتصار للقيم العقلية التي يؤمن بها (مثل: الموت من أجل حرية البلد

الذي ينتمي اليه) . أو حالة تفاقم مرضه النفسي حينما يقتاده الى الانتحار .

ويهمنا ، من الحاجات الامنية المذكورة ، ملاحظة كل من التصور الارضي والاسلامي حيالهما ، ومدى الفارقية بين التصورين في هذا الصدد .

ونفرر سلفاً بأن (الحاجة الى الأمن الحيوي) سوف لن نتعرض له في هذا الحقل ما دمنا نفرد له حقلاً خاصاً من الدراسة ، ... وما دمنا قد أوضحنا سابقاً بأن الحاجة المذكورة تظل مجرد (وسيلة) في التصور الاسلامي ، لـ (غاية) معينة هي (العبادة أو الخلافة في الارض) حيث يظل البحث عنها في نطاق ما هو ضروري ، فحسب فيما يفصل الحديث عنه لاحقاً .

وتبقى (الحاجة الى الأمن النفسي) و (الحياة) موضع معالجتنا الآن .

الحاجة الى الأمن النفسي :

أوضحنا (عبر حديثنا عن الدافعين : الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي) أن الشخصية الاسلامية تفترق عن الشخصية الارضية في الغائها لاهمية التقديرين المذكورين ، ما دامت تعوضهما بانتماء الى السماء و بتقدير منها ، مما يعني انها ليست بحاجة الى أية (حماية) نفسية من الآخرين .

بيد ان هذا لا يعني ان (الحماية النفسية) أو (الأمن النفسي) لا يشكل لديها (حاجة) بقدر ما يعني أن تحديد هذه (الحاجة) يصحبه تصور خاص مختلف عن التصور الارضي له .

ويمكننا ـ في البدء ـ أن نقرر أهمية مثل هذه الحاجة ومشروعيتها في التصور الاسلامي ، متمثلة في النص التالي للامام علي بن الحسين(ع) : قال(ع) في الوثيقة النفسية التي سنعرض لها في مكان آخر من هذه الدراسة ، ونعني بها : الوثيقة التي ترسم مبادئ الصحة النفسية في خطوطها العامة وهي دعاء (مكارم الاخلاق) :

« اللهم صل على محمد وآل محمد . وأبدلني من بغضة أهل الشنآن المحبة . ومن حسد أهل البغي المودة . ومن ظنة أهل الصلاح الثقة . ومن عداوة الادنين الولاية . ومن حقوق ذوي الارحام المبرة . ومن خذلان الاقربين النصرة . ومن حب المدارين تصحيح المقة . ومن رد الملابسين كرم العشرة . ومن مرارة خوف الظالمين حلاوة الامنة » .

هذا النص يتضمن تسع حاجات أمنية هي : الأمن أو الحماية من الحاقدين ، والحساد ، والمتهمين ، وعداوة الادنين ، وقطيعة ذوي الارحام ، وخذلان الاقارب ، والحب الزائف ، والقسوة ، والظلم .

ان هذه الحاجات التسع تبدو وكأنها حاجات فعلاً ، تحس الشخصية المسلمة بأهمية توفرها : فهي تطالب بان يحبها الآخرون بدلاً من الحقد عليها ، وتطالب بأن يوادها الآخرون بدلاً من ان يحسدوها ، وان يحسنوا بها الظن بدلاً من توجيه التهم اليها ، وان يواليها و يبرها و ينصرها : الادنون وذوو الارحام والاقرباء : بدلاً من العداوة والقطيعة والخذلان ، وأن تعيش بمنأى عن الاذى الذي يلحقها بها الظالمون : السلطة أو جماعة أو فرد يعرضها للاذى .

أكثر من ذلك : فان الشخصية الاسلامية لا تحس بالحاجة الى الحماية أو الامن من أذى الآخرين فحسب ، بل تطالب بأن تنتصر على (الآخرين) أيضاً : وهذا ما يجسّد قمة الحاجة الى الأمن النفسي .

ولنتابع دعاء مكارم الاخلاق ، حيث يضيف الى الحاجات الامنية التسع المذكورة ، تسع حاجات أخرى ، تطالب بالانتصار على الآخرين . ولنقرأ :

« اللهم صل على محمد وآل محمد : واجعل لي يداً على من ظلمني . ولساناً على من خاصمني . وظفراً بمن عاندني . وهب لي مكراً على من كابدني . وقدرة على من اضطهدني . وتكذيباً لمن مقتني . وسلامة ممن توعدني . ووفقني لطاعة من سددني . ومتابعة من أرشدني .

ونحن اذا استثنينا الحاجتين الاخيرتين (الطاعة والمتابعة للمسدد والمرشد) ، حينئذ نواجه سبع حاجات تطالب جميعها بالانتصار على القوى المهددة لأمن الشخصية . فالشخصية الاسلامية (من خلال حاجتها الى الأمن) لا تكتفي بالمطالبة بابدال ما يهدد أمنها ، بل تطالب بالانتصار على القوى المهددة أيضاً . انها لا تريد أن تأمن شرور الظالمين فحسب ، بل تطالب بأن تكون لها يد على الظالمين أيضاً . وكل أولئك يعني ــ بما لا لبس فيه ــ ان حاجتها الى الأمن أو الحماية لا انها مشروعة فحسب بل انها ملحة .

والسؤال هو: كيف يمكن أن نوفق بين ذهابنا الى أن الشخصية الاسلامية لا تحس بالحاجة الى (الحماية) من الآخرين (كما قررنا عند الحديث عن الانتماء والتقدير الاجتماعيين)، وبين ذهابنا الى مشروعية والحاحية (الحاجة الى الحماية)؟.

ان أدنى تأمل في هذا الصدد، يحسم الموقف بوضوح حينما نقرر بأن المطالبة بتوفير (الأمن) لم يكن ــ في حد ذاته ــ غاية أو هدفاً: كما هو شأن البحث الارضي الذي يقرر أهمية مثل هذه الحاجة، ما دامت متصلة بتوفير الحياة التي لا يملك البحث الارضي سواها، وانما تظل المطالبة بتوفير الأمن ــ في التصور الاسلامي ــ مرتبطة بهدف آخر: ليس هو الحياة من أجل الحياة، بل: الحياة من أجل (الهدف العبادي أو الخلافي في الارض). فلكي يتوفر للشخصية الاسلامية مناخ ملائم لتحقيق ممارساتها العبادية، يتعين حينئذ (دافع الأمن) لديها ما دامت القوى المهددة لاستقرارها، تحتجزها عن متابعة العمل العبادي في شروطه الملائمة، لان ذلك نابع من مجرد الحاجة الى توفير (الأمن)، ولو كان الامر كذلك لما كان للمطالبة بتحمل الشدائد ومواجهة مختلف الاحباطات، والتضحية (حتى بالعمر من أجل الله) أية دلالة من التوصيات الاسلامية.

إذن: (الدافع الى الأمن) لدى الشخصية الاسلامية، يفترق تماماً عن (الدافع الى الأمن) لدى الشخصية الارضية.

الشخصية الاسلامية تستثمر (الحاجات الأمنية) مجرد وسيلة لهدف آخر هو (الممارسة العبادية).

أمّا الشخصية الارضية، فان حاجتها الى الأمن تظل (هدفاً) بذاته.

ويترتب على هذا الفارق ان أي تهديد لأمن الشخصية الأرضية، يفقدها توازنها الداخلي، و يفقدها دلالة الحياة أساساً: حتى تقع في نهاية المطاف في وهدة المرض النفسي أو تقدم (في الحالات المرضية الشديدة) على الانتحار.

أما الشخصية الاسلامية فلا يعنيها أي تهديد لأمنها، ما دام الأمر مجرد (وسيلة) الى غاية: ففي حالة التهديد الفعلي، مثل: ايداعها في السجن، أو مطاردتها، أو تضييق الخناق عليها، أو محاربتها بشتى الوسائل النفسية، ... في مثل هذه الحالات تحتسب

الشخصية ذلك من أجل الله ، وتعده واحداً من مختلف الاحباطات التي تواجهها في الحياة العابرة ، معوضة ذلك بثمن آخر هو : الثواب الآخروي ، وانتزاع التقدير من الله ، والتثمين للحقيقة الموضوعية التي تنطوي عليها قيمة (السماء) في حد ذاتها .

○ ○ ○ ○

واذا كان الأمر فيما يتصل بـ (الحاجات الأمنية) محكوماً بهذا الطابع ، فان الحاجة الأُخرى ونعني بها : الحاجة الى الحياة أو دافع الحياة يظل محكوماً بالطابع ذاته أيضاً . وهو أمر يتطلب مزيداً من التفصيل .

إذن : فلنتجه لمعالجة الدافع المذكور :

○ ○ ○ ○

«الحاجة أو الدافع الى الحياة»

من الحقائق التي لا يتناقش فيها اثنان ، ان (الدافع الى الحياة) يظل أشد الدوافع الحاحاً في تركيب الشخصية .

و بالرغم من ان بعض (علماء الاقوام) يحاول نفي فطرية هذا الدافع عند بعض الرهوط أو الافراد ، الا أن نفيه في الواقع يعدّ تعبيراً عن اثباته عند أولئك الرهوط أو الافراد .

ولعل ظاهرة (الانتحار) ، أو التضحية بالعمر يُعدّان مظهراً يرتكن الباحثون اليه بعامة في التدليل على عدم فطرية الدافع المذكور .

بيد انه من الواضح (فيما يتصل بالانتحار) أن الاقدام عليه هو مظهر آخر من الحرص على (الحياة) في الواقع . فالمنتحر (وهذا ما تكشفه الوثائق وتجارب الحياة اليومية) انما يقدم على العملية المذكورة : نظراً لبلوغه مرحلة (اليأس) من اشباع حاجاته مما يفصح عن ان (حرصه) على الحياة ، و (الحاحية) هذا الدافع لديه هو الذي يقتاده الى (الانتحار) .

و بكلمة جديدة : ان (الانتحار) هو الوجه الآخر من (الحاجة الى الحياة) .

وأما (التضحية بالعمر) من أجل (القيم) فيعد بدوره تعبيراً عن (الدافع الى الحياة) أيضاً، ولكن من خلال اشباع (اللذة العقلية) التي قلنا انها أشد فاعلية من (الدوافع البيولوجية) بالرغم من أن هذه الدوافع أشد الحاحاً.

بيد ان ما يعنينا من هذا كله: أن نحدد حجم هذا (الدافع الى الحياة) بعامة: سواء أكان ذلك في نطاق ما هو مألوف، أو ما هو شاذ. وسواء أكان (الشذوذ) مرضياً كما هي ظاهرة (الانتحار)، أم سوياً كما هو: الاقدام على الموت من أجل القيم.

يعنينا من هذا أن نعالج الظاهرة في ضوء التصوّر الارضي والاسلامي لها، وملاحظة الفارق الكبير بين كل منهما في حقل الصحة النفسية.

ولنتقدم، الى التصوّر الأرضي، أولاً:

○ ○ ○ ○

الشخصية الأرضية لا تملك الآ مساحة محددة هي (الأرض)، والا زماناً محدداً هو (عمر) الشخصية. وكلاهما (الزمان والمكان) يشكلان معنى (الحياة) في ذهنها.

طبيعياً، ما دام التركيب الآدمي قائماً على مبدأ (البحث عن اللذة)، فان (الحياة) تظل هي المجال الذي تتحرك فيه لتحقيق الاشباع.

من هنا، لا مناص لها من التشبث بـ (الحياة)، وتحقيق فرص الاشباع فيها: حسب الظروف التي تفرض عليها حجماً معيناً من الاشباع.

وفي حالة (التصعيد: أي، التضحية بالعمر) فان (البديل) الذي تملكه شخصية الارض هو (الانسان الآخر) حيث تحقق بتأجيلها اللذة، اشباعاً للانسان الآخر.

وخارجاً عن التصعيد، أو الانتصار للقيم العقلية، فان شخصية الأرض اما ان تختار مبدأ (الخنوع): كأن تستسلم لأي مصدر يحقق اشباعها، كما هو الحال في الخنوع السياسي مثلاً. أو تتجه الى (العدوان)، متمثلاً في السيطرة السياسية.

إذن: ثمة خيارات ثلاثة تواجه شخصية الارض في تحقيق دلالة الحياة عندها: الاتجاه الخانع، الاتجاه العدواني، الاتجاه الانساني.

وواضح، ان الاتجاه الأخير، عندما يلغي دافع الحياة من ذهنه، فانه يلغيه من أجل

(الانسان الآخر) ــ كما قلنا ، مما يعني أن (الانسان الآخر) يظل بدوره سجيناً في نفس الدائرة (دائرة الحياة : في زمانها ومكانها المحددين) ، وهي دائرة لا مناص من اشباعها بالضرورة ، والا لا نتفى معنى (الحياة) من الذهن .

وهذا ما يمكن أن يحدث في الاتجاهات العابثة والمتمردة: حيث يجيء (الانتحار) تتويجاً للاحساس بعبث الحياة ولا معقوليتها ، أي : يجيء التضحية بالعمر (ليس من أجل الانسان الآخر) ، بل : تعبيراً عن الرفض للحياة ما دامت لم تحقق اشباعاً عقلياً لدى هذا الرهط أو الافراد .

وخارجاً عن هذه الدلالة الفلسفية أو العقلية ، فان رفض (الحياة) يجيء عند البعض : احتجاجاً على عدم الاشباع لحاجات (المنتحر) : كأن تسوء صحته الى درجة لا تطاق مثلاً ، أو يفقد عزيزاً أثيراً لديه ، أو... أو... الخ .

ومن الواضح ، ان الخيارات الثلاثية : الانتحار ، أو الخنوع ، أو العدوان : تشكل خيارات مريضة لا تقرها الاتجاهات العيادية في علم النفس ما دامت لا تتحمل الاحباط ونتائجه ، وما دامت عاجزة عن التكيف السليم مع الحياة .

ومن هنا ، فان الخيار الوحيد الذي تملكه شخصية الأرض (في الحالات السويّة) هو: (الموت من أجل الآخرين) حيث يشكل هذا (الخيار) قمة التأجيل للّذة ، وهو الاتجاه الانساني قبال الاتجاهات المتمردة أو الخانعة أو العدوانية .

بيد ان الاتجاه الانساني ذاته ، يفقد دلالته ــ في واقع الأمر ــ ما دام دائراً في حلقة ترتد الى (الانسان) نفسه : أي ، الفرد الباحث عن الاشباع المحدود في (الحياة العابرة) .

وبكلمة أخرى : ان الشخصية الارضية حينما (تضحّي بالعمر) من أجل (الآخرين) ، فانها لم تصنع شيئاً الا من أجل تحقيق الاشباع (الانسان الآخر) وهذا (الانسان الآخر) إمّا أن يدور في حلقة مفرغة (كان يضحّي بعمره من أجل الآخرين : دون أن يحقق لهم اشباعاً) وإما أن يحقق لهم اشباعاً فعلياً .

لكن السؤال يظل قائماً : هل ان الاشباع الفعلي من الممكن تحقيقه في ضوء احباطات الحياة وضغوطها ؟؟ .

ان تجربة الأرض منذ ميلادها وحتى اللحظات المعاصرة التي نحياها، تدلنا بوضوح: أن تحقيق الاشباع (وفق المبادىء التي تضحّي الشخصية بعمرها من أجل الانتصار لها) أمر لم يتحقق بنحوه السليم طوال التأريخ كلّه.

وهذا يعني أنّ (الانسان الآخر) الذي يضحّي بالعمر من أجله، إما ان يدور في حلقة مفرغة: كل واحد: يضحّي بحياته من أجل (آخرين) يضحون بحياتهم أيضاً: دون أن يتحقق الاشباع، ... وإما أن يتّجه الآخرون الى الخيارات الأخرى: الخنوع أو العدوان أو التمرد.

إذاً: كل الاتجاهات الأرضية بما فيها (الاتجاه الانساني) تظل عبر بحثها عن تحقيق (الدافع الى الحياة): إما أن تحقق اشباعاً قائماً على (الخنوع)، أو اشباعاً قائماً على (العدوان)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية متمردة، يائسة (الانتحار)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية لا جدوى فيها (ما دامت تدور في دائرة مفرغة) في اختيارها للموت بدلاً من الحياة.

وهذا كله ناجم ــ بطبيعة الحال ــ من طبيعة (الحاجة أو الدافع الى الحياة) في مساحتها المحددة من المكان، وسنواتها المحددة من الزمان، فيما لا تملك شخصية الارض سواها، مما يضطرها (بطبيعة التركيبة الآدمية القائمة على البحث عن اللذة)، الى اشباع مريض هو الخنوع أو العدوان، أو فقدانها للحياة أساساً (الانتحار والتضحية) دون أن تحقق الاشباع للانسان الآخر.

○ ○ ○ ○

ان عزلة الأرضيين عن السماء، تقف وراء اختيارها البدائل الاربعة المريضة، فهي بحكم كونها لا تفقه شيئاً سوى هذه (الحياة العابرة)، مضطرة الى الوقوع في أحد البدائل أو الخيارات:

لكننا حين نتجه الى التصوّر الاسلامي للظاهرة، فان المشكلة تحسم أساساً، حينما نجده ــ أي التصوّر الاسلامي ــ يضع المساحة (الآخروية) في اعتباره، قبل كل شيء، جاعلاً منها (هدفه) الرئيس في هذا الصدد.

أما المساحة الدنيوية (الحياة) فلا تشكل لديه الا (وسيلة) تتوكأ الشخصية عليها بمثابة

(جسر) الى الآخر.

من هنا تفتقد هذه (الوسيلة) قيمتها التي يتشبث بها الأرضيون. فالأرضيون يكرسون كل جهودهم من أجل الوصول الى (غاية) هي: اشباع حاجاتهم، أو ما تسميه لغة الأرض بـ(السعادة).

هدف الارضيين هو: اسعاد الانسان في هذه الأرض.

طبيعياً، حينئذ، أن تكون أعلى قيم الأرض هو (التضحية بالعمر)، من أجل سعادة (الآخرين) في هذه الحياة المحددة، وأن يكون ما عداها أما خنوعاً من أجل الاشباع، أو عدواناً من أجله أيضاً، أو انتحاراً بسبب عدم تحقيق الاشباع: وكلها ممارسات مرضية باقرار علم النفس العيادي ذاته. وأما التضحية بالعمر ما دامت تقتاد ـ بالضرورة ـ الآخر الى أحد الاتجاهات الثلاثة، أو الى الدائرة المفرغة، فحينئذ تظل عملاً بلا دلالة: وهو قمة انتكاسة الأرض.

أما الشخصية الاسلامية، فما دامت الحياة لديها (وسيلة) أو (جسراً) الى حياة أخرى، فانها غير مضطرة اطلاقاً الى أحد الخيارات الأربعة: فلا تضطر الى (الخنوع) في اشباع حاجتها الى الحياة ما دامت تملك (سواها) في الدار الآخرة. كما لا تضطر الى (العدوان) للسبب ذاته، ولانها محظور عليها أي بحث عن السيطرة والاستعلاء والتفوق، انها لا تبغي علواً ولا فساداً في الأرض.

وللسبب ذاته لا تقدم على الانتحار: ما دامت (الحياة) لا تشكل هدفاً لديها في غمرة بحثها عن الاشباع (الأخروي).

وأما (التضحية بالعمر) أو الموت، فمحكومة بالطابع نفسه: ما دام الموت فراقاً مؤقتاً تتبعه حياة جديدة في الدار الآخرة، بل انها تستبشر بالموت أو الشهادة (من أجل الله) ليقينها تماماً بفوز الآخرة.

○ ○ ○ ○

طبيعي، يثار السؤال التالي:

كيف يمكن حل التضارب القائم بين (الدافع الى الحياة) بما يستتبعه من مختلف المتع

التي وفرتها السماء للآدميين : بما فيها متعة (الحياة) ذاتها ، فيما نلحظ حرص المشرّع الاسلامي على توفيرها حرة ، كريمة ، آمنة ، وفيما نلحظ النصوص المطالبة ـ على لسان الآدميين ـ بتحقيق اليسر والرخاء والسرور بدلاً من العسر والشدة والمرض ... الخ .

لا شك ان (الرغبة الى الحياة) في نطاق عام تشكل دافعاً ملحاً كل الالحاح فطر الآدميون عليه . بيد ان المشرّع حدد طرائق خاصة لاشباع الدافع المذكور في ضوء (المبادئ الموضوعية) التي طولبوا لها . وهو أمر لا يضاد الرغبة المذكورة كما هو واضح . فالمشرع يطالب الشخصية بألا تلحق الاذى بنفسها ، ... يطالبها بأن تصارع الشدائد والمرض والموت . بل حتى أدنى الأذى : من نحو مطالبته بعدم ممارسة الصلوات المندوبة في حالة احساسها بالملل مثلاً ، بل تعفيها من كل ممارسة لا تطيقها حتى لو كانت (فرضاً) ...

كل أولئك يدلنا ، على ان المشرّع حريص كل الحرص على توفير أشد المتع اشباعاً لها .

بيد انه في الآن ذاته ، يرسم طرائق الاشباع وفق مبادئ خاصة : قد تحقق فعلاً أشد المتع اشباعاً في نطاق ظروف خاصة تتهيأ لهذه الشخصية أو تلك ، وقد لا تحقق الاشباع في نطاق ظروف أخرى .

من هنا تجيء مبادىء (تأجيل اللذة) معياراً عاماً يرسمه المشرّع لكل الآدميين : حتى يطفئ في أعماقهم (في حالات الاحباط) أي اشباع عابر تنشده الشخصية : مثلما يرسم المشرّع (الدافع الى الحياة) محكوماً بنفس الطابع : طابع (تأجيل اللذة) حينما يرسمها متاعاً عابراً ، أو وسيلة لحياة أخرى .

اذن : من الممكن أن تحقق الشخصية الاسلامية اشباعاً لـ (دافع الحياة) ، مثلما يمكن ألا يتحقق الاشباع المذكور ، ... لكنها في الحالتين تظل الشخصية مشدودة الى اشباع أُخروي يعوضها عن (الحياة) في حالة (زهدها) بها أو في حالة مواجهتها للشدائد .

o o o o

يترتب على ذلك ، ان أي اشباع تنشده الشخصية خارجاً عن نطاق (المبادىء) المرسومة في هذا الصدد ، يظل بحثاً زائداً عن الحاجة ، وليس (دافعاً) لا مناص من اشباعه كما هو شأن التصوّر الأرضي .

من هنا ، ندرك أهمية المبدأ الذي قرره أهل البيت(ع) حينما أوضحوا ، أنّ :
« حب الدنيا رأس كل خطيئة » (١) .

فالباحث عن متعة (الحياة) من أجل الحياة (كما هو شأن الأرض) يضطر الى ممارسة أي سلوك يحقق الاشباع لديه ، على نحو ما فصلنا الحديث عنه في الخيارات الأربعة التي يواجهها .

أما الشخصية الاسلامية ، فانها (في حالة انعدام وعيها) ستقع في نفس المفارقة ، أو الممارسة المريضة ، أو الخطيئة التي تتوعد السماء بها .

أما في حالة وعيها التام بالحقيقة المذكورة ، فان (الحياة) تنطفئ في أعاقها تماماً : وعندها تنطفئ الممارسة المريضة (الخطيئة) بدورها .

والكلمة الأخيرة :

ان (الحياة) في التصوّر الاسلامي ، ترتبط بحقيقة واحدة فحسب ، لعلها تشكل أقوى الدوافع أو الحاجات حينما ترتبط بالمهمة الخلافية في الارض ، أي : حينما تدرك الشخصية الاسلامية دلالة وجودها في (الحياة) .

من هنا ، فان الامام علياً(ع) ألفت انتباهنا الى أهمية (الحاجة الى الحياة) حينما قال عنها :

« الدنيا صدق لمن صدقها . ودار عافية لمن فهم عنها . ودار غنىً لمن تزوّد منها . ودار موعظة لمن اتعظ بها : مسجد أحباء الله ، ومصلى ملائكة الله ، ومهبط وحي الله ، ومتجر أولياء الله ، ... الخ » (٢) .

فالعافية ، والغنى ، والتجارة وسواها تظل (حاجات) و(دوافع) لا يمكن تحقيق اشباعها الا في نطاق الممارسة (الحياتية) : ما دامت تقتاد ـــ في نهاية المطاف ـــ ليس الى الاشباع المؤقت (في نطاق الوعي بحقيقة الحياة) فحسب ، بل الى الاشباع الدائم في نطاق الحياة الآخرة : وهو اشباع لا حدود له .

(١) الوسائل ، باب (٦١) حديث (٤) ، جهاد النفس .
(٢) تحف العقول / ص (١٨٣) .

«المسالمة ... والعدوان»

لعل النشاط الذي يعني به علم النفس الأرضي فيما يتصل بالحاجة الى (المسالمة) أو الحاجة المضادة لها: (العدوان)، لعل هذا النشاط يستأثر بأهمية لا توازنها أهمية النشاط المتصل بالحاجات أو الدوافع الأخرى، ما دامت غالبية أنماط السلوك تتصل ــ من قريب أو بعيد ــ بهذا (الدافع).

ان الحقد والحسد والغيرة ــ على سبيل المثال ــ تُعدّ (مظاهر) داخلية للحاجة الى (العدوان). كما أن الحرب والتنافس والكلام الجارح: تعد مظاهر (خارجية) للحاجة المذكورة. يستوي في ذلك أن يكون المظهر (حركياً) أو (لفظياً). حتى انه يمكننا أن نصنّف كل أو غالبية أنماط السلوك: بما فيه من (أمزجة) و(سمات) ومفرداتها من: كذب وخيانة وخديعة وشتم ... و... و... الخ، يمكننا أن نصنفها ضمن (العدوان). وما يقابلها، ضمن (المسالمة).

من هنا، نجد أن كثيراً من الباحثين يتبعون هذا التصنيف الثنائي للدوافع أو الحاجات، أو ــ على الاقل ــ يدرجون سائر الدوافع أو الحاجات المختلفة، ضمن هذا التصنيف الثنائي العام.

والحق ان مثل هذا (التصنيف) الثنائي للحاجات، يظل على صلة كبيرة بواقع التركيبة الآدمية، وهو أمر يتوفر المشرّع الاسلامي على فرز خطوطه. لكن ضمن صياغة خاصة، متميزة عن التصوّر الأرضي للتصنيف المذكور.

ان بحوث الأرض حينما تتوفر على دراسة هذا الجانب (المسالمة والعدوان)، تنطلق من تصورات مختلفة فيما يتصل بـ(فطرية) هذا الدافع أو (اكتسابيته)، وبامكان (تعديله). مثلما تتفاوت في تحديد أسبابه وعلاجه.

فثمة اتجاه يرى الى ان الكائن الآدمي (مسالم) في طبيعة تركيبة كل ما في الأمر أن

(البيئة) بما تكتنفها من (ثقافة) منحرفة هي التي تنمي لديه نزعة (العدوان).

ثمة اتجاه ثان: يرى الى الكائن الآدمي (صفحة بيضاء) من الممكن أن تحولها (التنشئة) الى (مسالم أو عدواني). ثمة اتجاه ثالث: يرى أن (الاحباط) هو السبب في انماء النزعة (العدوانية)، فما دامت حاجات الانسان لم (تشبع) بشكل يحقق توازنه الداخلي، فانه مضطر الى أن يستجيب للظواهر استجابة (عدوانية) ما دامت تقف حائلاً دون الاشباع.

يواكب هذا الاتجاه، اتجاه لا يقصر الأمر على الاحباط أو عدمه أو درجته وصلة ذلك بالعدوان، بل يجد ــ أساساً ــ أن عجز الانسان عن اشباع حاجاته، والى مفروغية (الاحباط). يضطره الى (العدوان): بصفته استجابة حتمية للاحباط. على أن أشد الاتجاهات (مفارقة) هو: الاتجاه الذاهب الى ان (العدوان) يمثل حاجة أو دافعاً (فطرياً) يرثه الكائن الآدمي بـ (الفعل).

وفي نطاق هذا الاتجاه، هناك من يجعله واحداً من (دوافع) متنوعة تتصل بشتى أنماط السلوك، ومن يجعله (شطراً) واحداً من دافعين رئيسين يطبعان سلوك الانسان: شطره الأول هو: غريزة الموت، فيما يظل (العدوان) مظهر هذه الغريزة الأخيرة: (غريزة الموت).

وهذا كله فيما يتصل بالتصورات الأرضية لظاهرة (العدوان). اما التصور الاسلامي للظاهرة، فانه من الوضوح بمكان كبير، ما دمنا قد أوضحنا في حينه، أن الكائن يرث بـ (القوة) مبادىء (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الخير والشر)، والى ان عملية (التأجيل) التي يمارسها في بحثه عن اللذة هي التي تترجم (القوة) الى (فعل) ايجابي هو (المسالمة)، وعدمه (أي: عدم التأجيل) هو الذي يترجم (القوة) الى (فعل) سلبي هو: (العدوان).

وقد أوضحنا في حينه أيضاً، أن هذا المبدأ الثابت في تركيبة الانسان من الممكن في ظل ظروف أو شروط خاصة أن يطرأ عليه (التغير) بحيث تصبح (النزعة العدوانية) ذات طابع (فطري) ترثه الشخصية بـ (الفعل): لاسباب سبق شرحها مفصلاً. ولعل النصوص التي قدمها الامام الصادق (ع) عن الافراد أو الرهوط الذين يرثون (أصولاً غادرة) ــ فيما منع

الامام(ع) التزويج منه ــ لعل هذه النصوص التي سبق الوقوف عندها (في حديثنا عن الوراثة والمحيط)، تلقي انارة كافية على الظاهرة.

بيد أن ذلك كله، يظل (استثناء) للقاعدة، وليس مبدأ عاماً يسم البشر بأجمعهم (كما هو تصوّر بعض الاتجاهات الأرضية)، انه يمثل ــ كما أوضحنا ــ وراثة (طارئة)، وليس وراثة (ثابتة)، انه يمثل (انفاراً) أو (رهوطاً) بأعيانهم: تضافرت جملة من الأسباب على تطبيعهم بالسمة المذكورة.

وخارجاً عن ذلك، فان القاعدة تظل متسمة بوراثة (نقية) عن أية شائبة مُن (عدوان).

بيد ان ما نعتزم التشدد عليه في هذا الصدد، هو أن (العدوان) يظلْ أشد مظاهر (الشهوة) أو (الذات) أو (الشرّ) بروزاً بالقياس الى المظاهر الأخرى.

ولعل هذا (البروز) هو الذي دفع أحد الباحثين بأن يجعل (العدوان) أحد شطري السلوك، على نحو لا مناص من صدور البشرية عنه، متمثلاً في سلوك (فردي) هو: مرض الشخصية، وفي سلوك (جمعي) هو: الحرب... مثلما دفعه الى أن يصنفه الى عدوان مباشر باليد أو باللسان أو بأية حركة، والى عدوان غير مباشر (مثل: الدعابة، وفلتات اللسان، و... الخ)، بل دفعه الى أن يصوّر (العدوان) متجهاً حيناً نحو (الخارج) وهو العدوان المألوف: وحيناً نحو (داخل الشخصية) نفسها فيما يطلق على ذلك مصطلح (الماسوشية وهي: التلذذ بتعذيب الذات) قبال العدوان نحو الخارج فيما يطلق عليه مصطلح (السادية: وهي: التلذذ بتعذيب الآخرين).

ان ما لا مناقشة فيه، ان يظل (العدوان) أبرز مظاهر السلوك (الشهوي) (الذاتي) (الشرير)، انه يقف وراء غالبية الانماط أو مفردات السلوك ــ كما سنرى، لكنه لا يمثل ــ (ارثاً) فطرياً من جانب، كما لا يرتبط بالمفاهيم التي ينطلق الباحث الأرضي المذكور منها في تفسيره للسلوك.

وخارجاً عن ذلك، فانه (أي العدوان) يظل ــ مثلما قلنا ــ أشد أنماط السلوك (الشهوي) بروزاً من جانب، والى انه يقف وراء غالبية أنماط أو مفردات السلوك (الشهوي) من جانب آخر.

وبامكاننا أن نتعرف على الحقيقتين المذكورتين ، اذا أدركنا : أولاً ان (ايذاء الآخرين) هو المظهر الأشد بروزاً لكل سلوك (شهوي) . فالممارسات الشهوية (الفردية) الصرف مثل : الشراهة في الطعام ، أو المال ، أو الجنس ، أو اللهو... الخ ، انما تعكس آثارها على (الذات) الشخصية ، دون أن تمتد الى (ايذاء الآخرين) . أما الممارسات الشهوية المرتبطة بـ (الآخرين) ، فان انعكاسها عليهم ، يظل أمراً من الوضوح بمكان كبير. فالقتل أو التجريح ، أو السب ، أو الأهانة ، بل : الحقد على الآخرين بعامة ، والحسد منهم ، تظل أنماطاً (عدوانية) أشد بروزاً من الأنماط الأخرى المتصلة بالبحث عن (التفوق) أو (الاستطلاع) أو... أو... الخ .

ثانياً : ان غالبية مفردات السلوك ، تظل وراء (النزعة العدوانية) بنحو واضح : فالاعتداء باليد أو السلاح ، أو باللفظ من نحو: الغيبة والاستماع اليها ، والافتراء ، والشتم والأهانة والمزاح ، وبالحركة مثل : السخرية باليد ، والشفاه ، والعيون ، والمحاكاة بعامة ، وبالممارسات الخارجية مثل : الغش والخديعة والهجران والسرقة و.. الخ ، كل أولئك يظل مشكلة غالبية السلوك اليومي الذي تمارسه الشخصية الأرضية أو غير الملتزمة : فيما تضؤل أمامها ــ من حيث الكم ــ الممارسات الأخرى غير العدوانية .

ومن هنا يمكننا ، ان ندرك سرّ التوصيات الاسلامية الحائمة على هذا المظهر من السلوك : بصفته أشد أشكال الذات بروزاً ، وأضخم المفردات رقماً .

بل يمكننا أن ندرك صلة (الشخصية) بالآخرين : فيما يشدد المشرّع الاسلامي عليها من خلال مبدأ (الحبّ ، وقضاء الحوائج) حيث يمثلان الدلالة الوحيدة المشروعة ــ في التصوّر الاسلامي ــ لصلة الشخصية بالآخرين ، والا فان (الآخرين) ــ كما لحظنا ــ ملغون من حساب الشخصية التي تتعامل مع السماء .

ان مبدأ (حبّ الآخرين) و (قضاء حوائجهم) يمثلان الطرف المضاد تماماً ، لطرف (العدوان) أو (الحقد)... فيما يعني : ان غالبية مفردات السلوك (الاجتماعي) الذي يرسمه المشرّع للشخصية في تعاملها مع (الآخرين) ، هذه المفردات بأكملها أو بغالبيتها قائمة على التدريب على نبذ (العدوان) . لان (الحبّ) يعني بوضوح (المسالمة) بدلاً من

(العدوان)، كما ان قضاء حوائج الآخرين يعني بوضوح : ان الشخصية (تحبّ) الآخرين فتقضي حاجاتهم ، أي : انها (مسالمة) حيالهم ، لا انها (معادية) لهم .

اذن : كل أنماط السلوك الاجتماعي أو غالبيته قائمة على طرفي (المسالمة) أو (العدوان)، فيما نخلص منه الى أهمية تنظيم الدافع المذكور، ونعني به (الدافع الى المسالمة) بدلاً من (الدافع الى العدوان) .

ومن هنا ، فان المشرّع الاسلامي ، يظل ــ في توصياته ملحاً على مستويات شتى من (التنظيم) للدافع المذكور، متمثلاً في معالجته لكل مفردة من مفردات السلوك : بغية ازاحة (النزعة العدوانية) من الاعماق وابدالها بالنزعة المسالمة : اشاعة الحبّ في الآخرين ، واشباع حاجاتهم .

ان الفارق بين التصوّر الاسلامي لنزعتي (المسالمة) و (العدوان) و بين بعض تصوّرات الأرض ، أن الأخيرة منها (أي : بعض الاتجاهات الأرضية) حينما تجعل (العدوان) وكأنه (فطري) ، انما تقلل ــ ان لم تمسح ــ فرص التوازن الداخلي والخارجي للانسان .

والغريب ان هذه الاتجاهات تطالب بـ (الحبّ) وتجعله معياراً للشخصية السويّة قبال الشخصية العصابية من نحو مقولة أحدهم في تحديد الشخصية السويّة ، انها هي التي (تُحِبّ وتُحَبّ) ، لكنه في الآن ذاته يقرر مفروضية العصاب الفردي والجمعي (الأمراض والحروب) ما دام (العدوان) يشكّل نزعة فطرية لا مناص من صدور الانسان عنها .

والغريب أيضاً ، ان نجد من يطالب مثلاً ، بالردّ على العدوان لأنه يساهم في خفض التوتّر من الاعماق ؛ في حين يطالب المشرّع الاسلامي بالعفو، والتسامح : لازاحة البقايا من الاعماق ...

وكم هو الفارق بين اتجاه أرضي يوحي بأن الازاحة العدوانية غير ممكنة ، أو على الاقل : يمكن تخفيفها فحسب ، أو تحويلها ــ من خلال عمليات التسامي ــ الى نشاطات مقبولة اجتماعياً ، أو ان ممارسته احياناً يخفض من توترات الفرد ، كم هو الفارق بين مثل هذا الاتجاه الذي يساهم في تدمير الانسان وتوتيره ، وبين الاتجاه الاسلامي الذي يطالب بالحبّ ، ويجعله اساساً ثابتاً في علاقة الانسان بالآخرين من نحو اشاعته مبادئ عامة في

الحبّ مثل : المؤمنون أخوة ، والى انهم كأعضاء الجسم اذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الاعضاء ، ... ومثل مطالبته بقضاء حوائج البعض الآخرين ، ومثل مطالبته بالتزاور بينهم ، والتودّد الى الآخرين ، ومداراتهم ، والاصلاح بين المتنازعين فيما بينهم ، والصفح عن المسيء منهم ، و... و... الخ .

خلاصة القول : التصوّر الاسلامي لدافعية (العدوان والمسالمة) ، يحسم الموقف حينما يخضعهما لمجرد (ميراث بالقوة) انّ (التدريب) على (المسالمة) كفيل بمسح أية شائبة عدوانية تفرضها التنشئة المنحرفة ، حتى ليتحول الأمر ــ في نهاية المطاف ــ كما اشار النبي (ص) ــ الى ان المداومة على فعل الخير (ومنه : التدريب على الحبّ) يستتبع كراهية الشر (ومنه : النزعة العدوانية) بحيث تصاغ الشخصية مسالمة ، محبّة تنفر من (العدوان) لا انها تصدر عنه .

وقد رسم المشرع الاسلامي جملة من مبادئ (التعلم) للحبّ وتنظيمها وفق طرائق خاصة تساهم في انماء النزعة المسالمة واشاعتها على الصعيدين الخاص والعام ، منها :

الاعلام اللفظي :

أو ما يسميه بعض المعنيين بالعلاج السلوكي الحديث بـ(حرية التعبير عن الذات) ، أي : الافصاح عن الحبّ حيال الآخرين ، ... وقد جاء في أحد النصوص «ان رجلاً قال لأبي جعفر(ع) : اني لأحبّ هذا الرجل ، فقال له ابو جعفر(ع) : فاعلمه فانه أبقى للمودة وخير في الألفة» (١) .

واضح ، ان هذا الاعلام (فضلاً عما ينطوي عليه من معطى صحّي بالنسبة الى الشخص ذاته حيث يحرره من أية توترات يحياها) فانه ينسحب على الطرف الآخر بحيث يتحقق مفهوم (السويّة) التي عرفها الاسلام والارضيون أيضاً بانها تمثل الشخص الذي (يألف و يؤلف) حيث تقول احدى التوصيات الاسلامية «لا خير فيمن لا يألف ولا

---

(١) الوسائل / ب (٢١) / ح (٣) .

يؤلف » [١] ، فالالفة ـ من الطرف الآخر ـ سوف تتحقق بالضرورة حينما يعلم الشخص : الطرف الآخر بانه يحمل حباً حياله بالنحو الذي أشار الامام (ع) اليه من أنه « أبقى للمودة وخير في الألفة » .

ومنها (أي : مبادئ (التعلم) للحبّ) :

الاقبال على الآخرين :

جاء في توصية للامام علي (ع) : « قلوب الرجال وحشية فمن تألفها اقبلت عليه » [٢] ان هذه الملاحظة العبادية تُعدّ وثيقة في غاية الأهمية بالنسبة الى تعلم الحبّ وتحقيق (التوافق أو التكيف الاجتماعي) الذي يُعدّ من ابرز سمات الشخصية السويّة : حسب التصوّر الأرضي أيضاً . وأهمية التوصية الاسلامية تتمثل في كونها تشخص بوضوح طبيعة التركيبة البشرية التي تطبعها سمة (الوحشة) بالقوة ، لكنها (بالفعل) تتحول الى ما يضاد ذلك حينما يقبل عليها الآخرون فتألفهم حينئذ على النحو الذي قرره الامام (ع) .

اما طرائق الاقبال على الآخرين فان التوصيات الاسلامية ترسم اشكالاً متنوعة الى درجة ملحوظة بحيث تتناول حتى أبسط الحركات التي يفرضها اللقاء اليومي العابر ، انها تطالب باشاعة السلام ورده ، والمصافحة ، والمعانقة ، والمكاتبة ، والزيارة ، وعيادة المريض ، وتشييع الجنازة ، والتزاور ، والاجابة الى الطعام ، والدعوة اليه ، وحسن البشر ، وقضاء الحاجة ، وتكريم الزائر ، وتوديعه الى الباب ، وعدم مقاطعة حديثه ، وعدم معاتبته و . . .

ان امثلة هذه التوصيات قد تبدو وكأنها مجرد آداب عامة أو سلوك آلي . . . ، بيد ان تدقيق النظر فيها يدهش الملاحظ الى حد كبير حينما يجد انها عمليات (تدريب) جاد على اكتساب الحب وانمائه واشاعته . . . فعملية السلام أو التحية وردها ـ على سبيل المثال ـ تفصح عن فاعلية مثل هذه الممارسة بنحو ملحوظ في تعلم الحبّ وانمائه واشاعته ، حيث تطالب التوصيات باشاعة السلام وتَعِد بالثواب من يبدأ به ، وتفرض الردّ عليه بنحو الزامي ، كما تطالب بان يكون الردّ باحسن منه ، وتطالب بان يسلّم الصغير على الكبير ،

(١) الوسائل / ب (١٠٥) / ح (٢) . (٢) نفس المصدر / ح (٣) .

والفرد على الجماعة، والراكب على الماشي، والواقف على الجالس، وتطالب بان يكون السلام والرد بصوت مسموع، وان تتساوى صِيغَةُ حيال الغني والفقير، الخ ... فالمطالبة باشاعته تدريب على تصدير الحب، ودعوة الى تقبّله من الطرف الآخر، وتذويب لأية حساسية محتملة بين الطرفين، وازاحة لأي توتر سابق بينهما، ... والردّ عليه الزاماً: تدريب على تقبله، والردّ بالأحسن تدريب على تعلم (المكافأة)، والمطالبة بتساوي صِيَغهِ على الفقير والغني: تدريب على اذابة الفروق بين الاطراف الاجتماعية، ... وتسليم الصغير على من يكبره: توقير للشخصية، وتسليم الفرد على الجماعة: توقير لهم أيضاً، وتسليم الراكب على الماشي والواقف على القاعد: مبادأة حبّ تماثل مبادأة الزائر لصاحب الدار، وهكذا ... والأمر نفسه بالنسبة الى (المصافحة) مثلاً حيث تشير التوصيات الى ان المصافحة تذهب بالبغضاء أي تذهب بنزعة الحقد الذي يغمر اعماق الشخوص لاسباب متنوعة، وتشير التوصيات أيضاً الى أفضلية عدم سحب اليد قبل الطرف الآخر: حيث تجسّد هذه التوصية تدريباً على تحسيس الطرف الآخر بشدة الحبّ الذي يحمله الى الدرجة التي لا يرغب في سحب يده عنه ... ان أمثلة هذا التدريب على اشاعة الحبّ وتنميته لا يدرك مدى خطورته الاّ من خبر تجارب العيادات النفسية في ميادين العلاج والارشاد: من حيث الفاعلية الكبيرة التي ينطوي عليها مثل هذا التدريب على تعلّم السلوك السويّ ...

والأمر نفسه فيما يتصل بسائر الممارسات التي أشرنا اليها فيما تنطوي جميعاً على معطيات ملحوظة في حقل التدريب على تعلم الحبّ وانمائه واشاعته. ويكفينا ان نشير الى ان تقريراً عيادياً واحداً مثل التوصية بقضاء الحاجات مثلاً أو التوصية بان يحب الشخص لغيره ما يحبه لنفسه ... كاف بأن يصوغ من الشخصية: اتجاهاً نحو الحب لا حدود له البتة، فالتوصيات التي تشير الى ان قضاء الحاجة أفضل من الصلاة المندوبة أو الحج أو نحوهما، أو عندما تطالب بأن يحب الشخص لغيره ما يحبه لنفسه: انما تجعل همّ الشخصية ونشاطها منصبّاً على الآخرين، وهو ما يعنيه مفهوم (الحبّ) بجميع دلالاته كما هو واضح.

○ ○ ○ ○

«الفصل الثاني»

«الدوافع الحيوية وطرائق تنظيمها»

في حقل متقدم تحدثنا عن (الدوافع النفسية وطرائق تنظيمها) أما الآن، فنتحدث عن (الدوافع الحيوية) مثل: الجنس والطعام والنوم وسائر انماط الدوافع ذات الأصل البيولوجي فيما يتطلب اشباعها (صيغاً نفسية) خاصة تساهم في بناء الشخصية (السويّة)، وفق التصوّر الاسلامي للصيغ المذكورة.

ومن الواضح ـ في حقل الحقائق النفسية ـ ان الكائن الآدمي لا تنفصم دوافعه (النفسية) الخالصة عن دوافعه (البيولوجية) بقدر ما تحكمه قوانين (الوحدة) بين نمطي دوافعه. ويتم ذلك ـ عادة ـ أما من خلال عملية (تحويل) ما هو بيولوجي الى ما هو نفسي، أو عملية (تصعيد) له، أو (تأجيل) لارواء الحاجات الحيوية بعامة، واخضاعها لجهاز القيم لدى الانسان.

ولعل أوضح نموذج للنمط الأول من (وحدة) كل من السلوك الحيوي والنفسي هو: سلوك الطفل، فالطفل يبدأ في مستهل حياته بالبحث عن اشباع حاجته الى الطعام. و(الام) عادة تجسد مصدر اشباعه المذكور. وبمرور الزمن تحدث علاقة (ارتباطية) بين (الحاجة): الحليب ومصدرها: (الام)، فتتحول محبة الطفل لحليب الام الى محبة للام ذاتها في نهاية المطاف.

بيد ان (التأجيل) للحاجات الحيوية وهو: النمط الثالث من (وحدة) السلوك النفسي والحيوي، يظل هو: الصياغة المثلى لسلوك الانسان بعامة، متمثلاً في تدريب الطفل على تنظيم اوقاته للطعام وتحديد مقاديره. واختيار النوع الملائم له: وكلها تتطلب (تأجيلاً)

متواصلاً لحاجات الطفل : حيث يضطر الى ان (يصبر) حتى يحين الموعد ، و يضطر الى ان يتناول قدراً خاصاً منه لا مطلق ما يشتهيه ، و يضطر الى تناول النوع الذي يلائم صحته لا مطلق ما يحبه من الطعام ، وهكذا ...

ما يقال عن الطعام ، يتسرب أيضاً الى سائر الحاجات الحيو ية الأخرى مثل : الجنس والنوم ونحوهما ، ممّا يعني ان اشباع الدوافع لا مناص من اخضاعها لعملية (تنظيم) خاصة يتكفل (البعد النفسي) من الشخصية بممارسته ، وهو أمر يساهم في صياغة الكائن الآدمي بنحو له أثره في محددات كل من (السويّة) أو (العصاب) ، وانعكاسها على مجمل سلوك الشخصية . وبما ان هدفنا من هذه الدراسات هو: رسم مبادئ الصحة النفسية وفق التصوّر الاسلامي لها ، حينئذ يتعين علينا عرض عمليات (التنظيم) التي رسمها المشرّع الاسلامي للحاجات الحيو ية وانعكاساتها على الصحّة العقلية والنفسية كلتيهما . ونبدأ ذلك بالحديث عن الحاجة الى :

النـــوم :

يشكّل (النوم) واحداً من الحاجات ذات الأصل الحيوي لدى الكائن الآدمي ، بحيث تجسّد حاجة (أولية) لا بد من اشباعها ، ولا يمكن ممارسة (التأجيل) حيالها . ومن البين ان بعض الدوافع الحيو ية مثل (الجنس) وغيره ، من الممكن ممارسة التأجيل حياله دون أن يترتب على ذلك تلف جسمي أو عقلي ، بخلاف (النوم) ، فيما يتطلب حداً أدنى من الاشباع : تتوقف حياة الكائن الآدمي عليه : جسمياً ونفسياً وعقلياً . وقد ألمحت التصورات الارضية الى هذا الجانب عبر اكثر من تجريب قدمته في هذا الصدد ، ومنه : الدراسة التي أوضحت ــ من خلال التجريب ــ ان انعدام النوم ليومين مثلاً ، يسبب (هلاساً) ، واستمراره لأربعة أيام يسبب (فقدان الذاكرة) ، واستمراره لاسبوع ، يشلّ الشخصية عن فاعليتها جميعاً ...

هذا الى ان اتجاهاً أرضياً هو (الاتجاه الشرطي) الذي يمثل أحدى مدارس علم النفس المعاصرة ، ... هذا الاتجاه ، جعل من (النوم) ــ بصفة (كفّاً وقائياً) لخلايا النصفين

الكرو يين للدماغ ــ واحداً من أهم أشكال العلاج الفعال للأمراض النفسية والعقلية، ورتب عليه آثاراً خطيرة في هذا الميدان.

المهم، يمكننا ان نتمثل ذلك في نصوص متنوعة تشير الى عدم امكان (التأجيل) في ارواء هذه الحاجة، ومنها قول الصادق (ع): «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع ... النوم واليقظة» [1]، كما ان القرآن الكريم ألمح الى ضرورته في قوله تعالى: «وجعلنا نومكم سباتاً» مشيراً بذلك الى أهميته لسكون الروح والبدن حتى يستطيعا معاودة نشاطهما. وحسب اشارات الطب الجسمي، فان هذا (السكون) يتمثل في ازاحة افرازات كيميائية خاصة تتجمع في الدماغ، بحيث يتسبب عدم اروائها في الحاق أنماط من الأذى بالكائن الآدمي. بيد ان ارواء هذه الحاجة يظل في التصور الاسلامي محكوماً بقدر (الحاجة)، وأما (الزائد عن الحاجة) فيتحول الى نتيجة مضادة تماماً، بمعنى ان (النوم) يظل مجرد (وسيلة) للعمل العبادي، يتحدد بقدر (الحاجة) اليه، فاذا زاد عنها تحول الى ممارسة سلبية. من هنا تجيء التوصيات الاسلامية محذرة من النوم الزائد عن الحاجة من نحو قول الامام موسى بن جعفر (ع): «ان الله عزوجل يبغض العبد النوام الفارغ» [2] وقول الصادق (ع): «كثرة النوم مذهبة للدين والدنيا» [3] بصفة ان الزائد عن الحاجة يختزل من فرص الحياة والآخرة من حيث توفر الاشباع.

وأياً كان، فان ممارسة النوم تظل ــ في التصوّر الاسلامي ــ محكومة بقدر الحاجة، أي بقدر ما يحقق التوازن الحيوي والنفسي للشخصية. وحرصاً على تحقق مثل هذا التوازن، يجيء (تنظيمه) في التصوّر الاسلامي أمراً لافتاً للانتباه، بحيث يرسم توصيات مختلفة في هذا الصدد تتصل ــ خاصة ــ بتنظيمه (زمنياً) وانعكاس هذا التنظيم على كل من الصحة النفسية والعملية.

ولنتقدم الى التوصيات ...

---

(١) خصال الصدوق.

(٢، ٣) الوسائل: كتاب التجارة ب (١٧).

النوم والليل:

يلاحظ، ان ثمة اتجاهاً يذهب الى ان (النوم) يكتسب فاعليته في زمان (الليل)، طبقاً لبعض توصيات الطب الجسمي والنفسي الارضيين. وقد يرتكن هذا الاتجاه أيضاً الى إشارة القرآن الكريم عبر قوله تعالى: «يتوفاكم بالليل»، حيث تشير الآية بوضوح الى الموقع الزمني من النوم.

بيد ان القناعة بهذا الاتجاه لا تعني ان النوم في كل حالاته ينحصر (من حيث الفاعلية) في زمان الليل، بقدر ما تعني واحداً من أزمانه. يدلنا على ذلك، القرآن الكريم نفسه في آية أخرى تشير الى اشتراك كل من النهار والليل في فاعلية النوم. تقول الآية الكريمة: «ومن آياته منامكم بالليل والنهار»، مما يعني ان (النهار) أيضاً يشكل (زماناً) يتحقق فيه ارواء الحاجة الى النوم. هذا الى ان التوصيات التي سنقف عندها مفصلاً، تطالبنا بممارسة النوم و بعدمه أيضاً في ازمان معينة من الليل ومن النهار، رابطة بين الحالات المحظورة والمندوب اليها و بين انعكاساتها على الصحة العقلية والنفسية، مما يعني ان انحصار النوم في أحدهما يسبب تضييعاً لمعطيات صحية، أو اسهاماً في فرز سمات وأعراض مرضية: نشير اليها في حينه.

أكثر من ذلك، تجيء التوصيات الاسلامية مطالبة بقيام الليل بدلاً من (النوم) فيه ــ على نحو ما سنلحظ،... وهذا كله يقودنا الى التشكيك بالاتجاه الأرضي المذكور، وضرورة صياغة قناعة مضادة تماماً هي: انحصار (النوم) من حيث منعكساته عقلياً ونفسياً، في (ازمنة) خاصة من اليوم موزعة على الليل والنهار بنحو يجيء النوم أو عدمه فيها أما سبباً لظهور أعراض مرضية أو تضييعاً لسمات صحية. وأول ما يطالعنا في هذا الصدد هو: المطالبة بقيام الليل بنحو عام، حتى ان النبي (ص) أوضح هذه الحقيقة حينما قال: «ما زال جبرئيل يوصيني بقيام الليل حتى ظننت ان خيار أمتي لن يناموا»[1] وفي توصية

---

(١) الوسائل: الصلوات المندوبة ب (٢٩).

اخرى : « أياك وكثرة النوم بالليل »[١] وفي توصية ثالثة : « شرف الرجل قيامه بالليل »[٢] ان هذه التوصيات ـ مضافاً الى توصيات أخرى تطالب باحياء الليل ، وتبارك ذبل الجفون ، فضلاً عن التوصيات المشيرة الى ان (قلب) المؤمن اقوى من (بدنه) ـ توضح ، ان (قيام) الليل وليس (النوم) هو الذي يكسب الشخصية طابع الصحة (قوة القلب : حسب احدى التوصيات) ، مما يعزز ذلك كله ، الذهاب الى ان الليل ـ كما سبق ان كررنا ذلك ـ ، عديم الفاعلية ، والى انه من الممكن تعويضه بالنهار : طبقاً لتوصيات أخرى قد نقف عندها لاحقاً .

على ان التوصية بقيام الليل ، لا تعني : انعدام فاعلية النوم فيه بنحو مطلق . بل يجيء واحد من آناته موضع التوصيات الاسلامية ألا وهو :

النوم المبكر:

في دراسة تجريبية حديثة عن مراحل النوم ودرجات عمقه ، أظهر الجهاز الملتقط للتيارات الكهربائية الصادرة عن المخ ، عدة مراحل للنوم : كانت من خلاله مرحلة النوم قبل انتصاف الليل تأخذ سمة (العمق) بالقياس الى سائر مراحل النوم في الليل ، كما اظهر التجريب المذكور انّ (عمق النوم) يستغرق مسافة زمنية اكثر من سواها . ونحن لا يعنينا من هذا التجريب الا تأكيده على التوصية الأسلامية التي تقرر ـ على لسان الامام الباقر(ع) ان « شيعتنا ينامون أول الليل »[٣] من حيث انعكاس عمقه ارواء الحاجة الى النوم ، وانعكاسه ـ من ثم ـ على الصحة العقلية والنفسية ، وهو أمر يمكننا أن نستخلصه بوضوح حين نتابع التوصيات المختلفة التي نتناول بخاصة :

---

(١) الوسائل : ب (٤٠) .

(٢) ب (٣٩) .

(٣) نفس المصدرح (٢٦) .

انتصاف الليل:

ثمة توصية تقول: «انما على أحدكم اذا انتصف الليل أن يقوم...»[١]، كما ان توصيات متنوعة تشير الى (السحر) مثل الآية الكريمة: «وبالأسحار هم يستغفرون»، والى الثلث الأخير من الليل، وامتداده الى طلوع الفجر، مما يعني انعكاس ذلك على الصحة النفسية والعقلية والجسمية، وهو أمر توضحه بجلاء توصيات من نحو قول الصادق(ع) عن صلاة الليل في الازمنة المذكورة، انها: «تحسن الوجه، وتحسن الخلق، وتطيب الريح، وتذهب بالهم، وتجلو البصر»[٢]، فهذا النص ينطوي على الاشارة الى جملة من السمات النفسية مثل (حسن الخلق) و(جلاء الهم)، وهما من أبرز السمات التي يرسمها علماء النفس العياديون عن الشخصية السوية، فأولهما ـ وهو حسن الخلق يظل سمة الشخصية (المتوافقة اجتماعياً)، وثانيهما ـ وهو (ذهاب الهم) يجسد خلو الشخصية من التوتر الداخلي، أي: الشخصية (المتوافقة داخلياً)... وكلتاهما، تمثلان ـ كما قلنا ـ سمة (الاستواء).

أما المعطيات الجسمية لقيام الليل فأمر اشارت التوصية المذكورة الى جملة منها، مما لا يدخل في نطاق دراستنا النفسية.

نستخلص مما تقدم، ان فاعلية النوم في الليل تنحصر في أوله، والى ان قيامه منذ انتصافه الى نهايته يساهم في تحسين الصحة النفسية والجسمية على نحو ما أشارت التوصيات الاسلامية اليه، وعلى نحو ما انتهى اليه التجريب الارضي في بعض تصوراته.

وهذا كله فيما يتصل بـ(الليل)، أما النوم وطريقة تنظيمه في (النهار) فيظل محكوماً بدوره، بتوصيات مماثلة من حيث انعكاس ذلك على الصحة النفسية، فيما نلحظ ثمة توصيات تطالب بعدم النوم في بعض آناته، وتطالب به في آنات اخرى، موضحة ان ذلك أما ان يقترن بتسبيب اعراض مرضية مثل: النوم بين طلوعي الفجر والشمس، والنوم

---

(١) ح (٢) ب (٣٤) التعقيب.

(٢) ح (١٧) الصلوات المندوبة ب (٣٩).

(عصراً) أو يقترن بالاعراض المذكورة في حالة عدم ممارسة النوم مثل (القيلولة).

ولنقف عند الازمنة الثلاثة المذكورة لملاحظة انعكاساتها النفسية والعقلية على الشخص في ضوء التصور الاسلامي لها.

بين الطلوعين:

هذه المرحلة الزمنية، تظل موضع تشدّد بالغ المدى ــ في لسان التوصيات الاسلامية ــ من حيث المطالبة بعدم النوم فيها، حتى انها لا تقف عند مجرد تضييع فرص (الاستواء) للشخصية: كما هو شأن عدم قيام الليل، بل تتسبب في بروز الاعراض المرضية: نفسياً وجسمياً، ولنقرأ تحذير الصادق(ع): «نوم الغداة شؤم: يحرم الرزق و يصفر اللون»[1] وتحذير آخر: «النوم أول النهار خرق». والخرق هو: الغلظة والفظاظة. ولا تعقيب لنا على التوصيتين اللتين تشيران الى عرض جسمي هو: اصفرار اللون، وعرض نفسي هو: الغلظة، فضلاً عن الاشارة لظاهرة اخرى تتصل بالدافع الى (التملك)، والاشارة الى (الشؤم) بنحو عام.

ولعل أبرز سمة (عقلية) تحذرنا التوصيات الاسلامية منها، تتمثل في نوم:

العصر:

تقول احدى التوصيات: «النوم بعد العصر حمق»[2]، والحماقة ــ كما هو بين ــ عرض نفسي وعقلي لا يحتاج الى التوضيح، بقدر ما يتصل الامر بضرورة التنبيه على امثلة هذه التوصيات التي لا يزال علم النفس الارضي غائباً عن استكناه أسرارها واستخلاص البعد (البيئي) وصلته بالاعراض النفسية المذكورة.

المهم، ان الاعراض المذكورة اذا كانت ناجمة بسبب من (النوم) في ازمنة محددة مثل بين الطلوعين والعصر، فانها على العكس تماماً من (النوم) في أحد ازمنة النهار، فيما

(١) ب (٣٦).

(٢) ب (٤٠) ح (٤) التعقيب.

يساهم في تنمية بعض المهارات العقلية ، ونعني بذلك نوم :

القيلولة :

لعل هذا النمط من مرحلة النوم ، يجسّد موضع مطالبة خاصة في لسان النصوص الاسلامية ، بحيث يساهم في تنمية المهارة العقلية (الذاكرة) ، و بعكسه ــ أي عدم النوم في الوقت المذكور ــ يسبب عرضاً مضاداً هو (النسيان) ، ولنقرأ هذا النص : « اتى أعرابيّ الى النبي (ص) فقال : يا رسول الله اني كنت (ذكوراً) واني صرت (نسيّاً) ، فقال : أكنت تقيل ؟ قال : نعم ، قال : وتركت ذلك ؟ قال : نعم ، قال عد ، فعاد فرجع اليه ذهنه » [1] ، فهذه التوصية ، كما قلنا تتضمن علاجاً طبياً لظاهرة ادراكية هي : النسيان ، كما تتضمن ارشاداً طبياً الى ما يضاد السمة المذكورة وهو : زيادة الحفظ .

خلاصة القول : التصور الاسلامي لظاهرة (النوم) وطريقة تنظيمه ، يظل ــ كما لحظنا ــ متصلاً بسمات عقلية ونفسية وجسمية تأخذ محدداتها ايجاباً أو سلباً بقدر مراعاة التنظيم المذكور أو عدمه على نحو ما فصلنا الحديث عنه ، وهو تنظيم تظل التصورات الارضية على صلة به في بعض دراساتها ، في حين يظل البعض الآخر غائباً عن معطيات التصور الاسلامي في هذا الصدد .

«الاحلام ...»

الاحلام ــ في التصورات الارضية الحديثة ــ تعد فعالية (لا شعورية) ، أي فعالية خارجة عن رقابة الشعور ، و بالرغم من ان الاتجاهات النفسية تتمايز فيما بينها من حيث تفسيرها لمادة (الحلم) و بطانته ، الا انها تتفق جميعاً على ان الحلم تتألف مادته من احداث

---

(١) ب (٣٩) ح (١) التعقيب .

أو ذكريات قريبة أو بعيدة أو مترابطة، والى ان بطانته هي (رغبات) أو (افكار) تأخذ سمة (التشوّش) وانعدام المنطق: في حالة تشكلها (حلماً)، الا انها في الحالات جميعاً تعبر عن (دلالة) ذات صلة منطقية بمواقف الشخص. فالاتجاه الفرويدي مثلاً، يرى أنّ (الاحلام) تعبيراً (مقنعاً) عن رغبات مكبوتة، تأخذ طريقها الى الظهور عند غياب الوعي (النوم). وأما (الاتجاه الشرطي)، فيرى ان الاحلام حصيلة ذكريات قديمة يفرضها مظهر فسلجي عابر هو (النوم) بحيث تأخذ شكلاً عشوائياً نتيجة لتفكك الاداء الوظيفي للمخ في حالة النوم المذكورة.

وتقر هذه الاتجاهات بفائدة الحلم بنحو عام، سواء كانت هذه الفائدة متصلة بمعرفة الرموز التي ينظمها الحلم، أم كانت الفائدة جسمية يحققها الحلم للشخص. وقد أوضحت دراسة تجريبية حديثة مبلغ الحاجة الى الحلم، وانتهت الى ان حرمان الشخصية من (الحلم) يفضي الى التوتر وهبوط الذاكرة وما اليهما، فضلاً عن انعكاس ذلك على حاجات حيوية مثل الطعام وسواه.

التقسيم الثلاثي:

التصور الاسلامي للحلم، يتلاقى في بعض خطوطه مع التصور الأرضي المذكور، و يفترق عنه في سائر الخطوط الاخرى التي يلم بها، فيما يظل البحث الارضي غائباً عنها تماماً. الاسلام يحدد ثلاثة انماط من الحلم، يقسمها على النحو التالي:

قال النبي(ص): «الرؤيا ثلاثة: بشرى من الله، وتحزين من الشيطان، والذي يحدث الانسان به نفسه، فيراه في منامه» [1]. و بيّن ان النمط الثالث من التقسيم الاسلامي للرؤيا أي (الذي يحدث الانسان به نفسه فيراه في منامه) هو الذي أشار البحث الارضي اليه، وأما النمطان الآخران، فان البحث الارضي الحديث لا يفقه عنهما شيئاً: كما هو واضح. وحين نعود الى النمط الثالث للحلم ونقارنه بالتصور الارضي، نجد ان

(١) البحار (٦١) ص (١٩٣).

التصورين : الاسلامي والارضي ، يعدان (الحلم) فعالية لا شعورية ، فما يحدّث الانسان به نفسه و يراه في منامه حسب التصور الاسلامي يعني ان مادة الحلم هي الاحداث اليومية التي أشار البحث الارضي اليها ، وان بطانته هي (الرغبات) أو (الافكار) التي حدّث به الانسان نفسه فانعكست في منامه .

بيد ان نقاط الافتراق بين التصور الارضي والاسلامي للحلم (حتى في نطاق هذا القسم الذي يلتقيان عنده) تبدأ من (التقويم) الذي يخلعه كل من التصورين على الحلم . فالبحث الارضي يخلع على (الحلم) قيمة نفسية وجسمية على نحو ما أشرنا عابراً الى ذلك ، بينا يرى الاسلام الى هذا النمط من الحلم مجرد (رغبة) أو (فكر) لا فاعلية لهما في تحرك الشخصية ، انه (اضغاث احلام) كما عبر عن ذلك نص اسلامي آخر في تقسيمه الثلاثي للحلم . قال الامام الصادق(ع) : « الرؤيا على ثلاثة وجوه : بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان ، واضغاث أحلام »[1] .

اذن : ما يحدث الانسان به نفسه فيراه في المنام : حسب النص الاسبق هو: اضغاث أحلام حسب النص الآخر، وهذا يعني انعدام فاعلية هذا النمط من الاحلام التي قالت بعض التصورات الارضية عنها من انها تعبير صريح أو (مقنع) عن رغبة وقالت عنه تصورات أخرى ان حرمان الشخص منها يفضي الى توتره وهبوط ذاكرته وتضئيل شهيته الى الطعام ...

طبيعي ، ان (الاضغاث) لا تخلو من دلالة قد تكون جنسية وقد تكون عدوانية وقد تكون رغبات أخرى لا صلة لهما بالتفسير الضيق الذي أشارت اليه بعض التصورات الارضية ، وقد تكون أيضاً مفتاحاً لفهم الشخصية من حيث شذوذها : كما أشار اليه التصور الارضي المذكور، الا أنّ فاعليته تظل منحصرة في فهم (الرغبات) و (الافكار) التي لا تختلف عن سائر أنماط السلوك اللاواعي عند الشخصية ، فيما سبق القول في مكان آخر من هذه الدراسة[2] ، من ان استحضار مفهومات اللاشعور لا تساهم ـــ في الحالات

(١) البحار: ٦١/ ١٨٠ ح ٤٢.

(٢) انظر فصل : الأصول النفسية والأمراض

جميعاً ــ عبر التعرف على مصدر الخبرات المكبوتة ــ في ازالة أعراض المرض .

على اية حال ، لا يمكننا أن نتغافل عن فائدة الحلم في نمطه الذي أشارت اليه بعض التصورات الارضية ، الا انها فائدة تنحصر في مجرد التعرف على رغبات أو افكار قد يكون الشخص قد خبرها (واعياً) وحينئذ لا فائدة ذات بال من اعادة معرفة (يعيها) الانسان في يقظته ، وهذا من نحو من يرى حلماً صريحاً أو رمزياً لتطلعاته المختلفة في اليقظة ، ... نعم ، تنحصر فائدة الحلم في حالة ما اذا أقررنا بفاعلية الخبرات اللاشعورية وتسللها الى النائم غفلة (الرقيب) ... ، بيد اننا نشكك ــ كما سبق القول ــ في صحة تعميم ذلك على كل انماط السلوك ، فضلاً عن تشكيكنا بقيمة استحضار مفهومات التحليل التي تهتدي الى تعرّف (الرمز) وترتيب النتائج الفاعلة عليه .

اذن : تنحصر فائدة الحلم في النمط الذي أشار التصور الارضي اليه ، في مجرد التعرف على الرغبات أو الافكار التي (يعيها) الشخص أو (اللاواعي) منها ، مما قد يستجره الى تعديل سلوكه في بعض الحالات ... وخارجاً عن ذلك فان (اضغاث الاحلام) أو (ما يحدث الانسان به نفسه فيراه في المنام) ، تظل عديمة الفاعلية في التصور الاسلامي .

وهنا يثار السؤال :

اذا كان التصور الارضي الحديث لا يرى الى (الاحلام) ألا نمطاً واحداً هو : القسم الثالث الذي أشار التصور الاسلامي اليه ، فهل هذا يعني ان البحث الارضي (غائب) عن ادراك النمطين الاخرين (البُشرىٰ من الله) و (التحزين من الشيطان) بحيث يعدهما رافداً واحداً من الرغباتْ والافكار التي تشكل (حلماً) لا يختلف في مادته عن النمط الذي سبق الحديث عنه ؟ .

طبيعي ، أن يعد البحث الارضي كل اشكال الحلم منتسبة الى المظهر المذكور ، مما يفسر لنا سبب اخفاق التحليليين في استخلاص (الرمز) والجمود أو التضارب في الاستخلاص المذكور .

والحق ، ان فرز ما هو مجرد (رغبة) عن ما هو (تحزين) من الشيطان ، وعن ما هو (بُشرىٰ) من الله ... لا يمكن للبحث الارضي ان يهتدي اليه ، ما دام غائباً عن السماء

وصلتها بالانسان . البحث الارضي ، يتسلم الكائن الآدمي (عينة جاهزة) لا يعرف ادنى شيء عن مصدر ادراكها ودوافعها ، مفسراً سلوكها في ضوء تعرّفه (القاصر) الذي يسلم به . . .

وأياً كان ، فان التصور الاسلامي ــ في ضوء تقسيمه الثلاثي للحلم ــ يضطلع بسد الخلل العلمي الذي وسم بحوث الارض عن (الاحلام) من حيث مصادرها وفاعلياتها وتفسيرها ، وهو أمر نحاول الآن متابعة الحديث عنه .

○ ○ ○ ○

طبيعي ، ينبغي الا يفوتنا التنبيه الى ان بحوث الأرض التقليدية ، وأعني بها : التصورات السلفية للحلم : بدءً من عصر الاغارقة وانتهاءً بمشارف العصر الحديث ، ألمحت الى مصادر الحلم وفاعليته وتفسيره بما يشبه التصور الاسلامي من حيث صلة بعض الاحلام بـ (السماء) وصلة البعض الآخر برغبات الانسان وافكاره ، فضلاً عن تلميحها بمنبهات جسمية وخارجية لها منعكساتها في احداث (الحلم) بحيث يطبعه بسمة (الاضغاث) و يفرغه من أية فاعلية . . . كل أولئك خبرته بحوث الارض وافاضت في الحديث عنه ، . . . الا ان الاتجاه الحديث ــ كما نعرف ــ يتحاشى الاشارة الى أي عنصر مرتبط بـ (السماء) من حيث فاعليتها في تكييف الحلم ، حاصراً ذلك في منبهات عضوية أو نفسية في التكييف المذكور. فالمنبهات العضوية عديمة الفاعلية ما دامت لا تتجاوز وصل الحلم بتهيجات العضو من نحو (الصداع) وانعكاسه سقفاً تعشعش فيه خيوط العنكبوت أو وهن الصدر وانعكاسه طيراناً . . . الخ . . . وتبقى الفائدة منحصرة في المنبه النفسي الذي أشرنا اليه وتدليله على نمط الأمراض أو الأعصبة التي يمكن ان يتعرفها الحالم ، معدلاً سلوكه في ضوء التعرف المذكور.

وهذا التعرف ــ كما سبق القول ايضاً ــ لا ينفيه الاسلام ، لكنه لا يقر بفاعليته على النحو الذي يحققه النمطان الآخران من الاحلام ونعني بهما (البُشرىٰ) و (التحزين) . وحتى هذا الأخير يفتقد فاعليته اذا ارتكنا الى النصوص الاسلامية التي توصي بعدم ترتيب أي أثر نفسي عليها وضرورة عدم الالتفات الى مصدرها الذي لا يتجاوز دائرة الايحاء

بالسوء . و يبقى حينئذ النمط (البشير) أو النمط (الصادر) من السماء محتفظاً بفاعليته في تعديل السلوك . وهذا يعني ان الاحلام لا تخلو من احدى حالتين : اما ذات فاعلية ، وأما عديمتها : حيث تشمل الأخيرة كلاً من (الاضغاث) و(التحزين) اللذين يعني أولهما ان الحلم مجرّد صدىً لمنبّه نفسي أو جسمي ، و يعني ثانيهما انه مجرد ايحاء بالشر . وأما الفاعل من الاحلام ، فينحصر ــ كما قلنا ــ في النمط الصادر من (السماء) ...

«التقسيم الثنائي للاحلام» :

يتجه الاسلام الى تقسيم آخر للرؤيا من حيث دلالتها ، وهو التقسيم الثنائي الذي يشطرها الى ما هو (صادق) منها ، وما هو (كاذب) ، فالاول منها : فاعل ومؤثر ، والآخر : عديم الفاعلية . وقد أوضح الامام الصادق(ع) هذه الحقيقة عبر ربطها بظاهرة أُخرى تتصل بانسحاب الأثر النفسي على عملية التمييز بين نمطي الرؤيا ، يقول(ع) عن نمطي الرؤيا : «فصارت تصدق احياناً فينتفع الناس بها في مصلحة يهتدي لها أو مضرة يتحذر منها ، وتكذب كثيراً لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد» [1] .

وفي نص اسلامي آخر ، يشير(ع) الى تحديد الرؤيا الكاذبة بقوله : «اما الكاذبة المختلفة فان الرجل يراها في أول ليله ...» «وانما هي شيء يخيّل الى الرجل» [2] . فاشارته(ع) الى (التخيّل) تفصح عن تشوش الاداء الوظيفي لجهاز العقل عند الحالم فيما أشارت اليه بعض تصورات البحث الأرضي ، سواء أكان ذلك صادراً من منبه عضوي أو نفسي .

والمهم ان التقسيم الثنائي للحلم على النحو المذكور ، يختصر اكثر من مسافة في تقويم الحلم وتحديد فاعليته وعدمها ، فهو يتجنب مزالق البحث الارضي (قديمه وحديثه) في التأرجح بين الاتجاه المادي الذي لا يرى الى الحلم بعامة اكثر من كونه مظهراً لنشاط عضوي ، لا فاعلية له ، وبين الاتجاه المضاد له (المثالي) الذي يشدد على فاعليته المتمثلة في كونه (مفتاحاً) لفهم الشخصية وتعديل سلوكها . الاتجاهان كلاهما ، يبتعدان عن ارض (الواقع) في نظرتهما احادية الجانب ، في حين ان الفرز الاسلامي للنمطين (الصادق والكاذب) يحسم المشكلة : كما لحظنا .

لكننا قبل ان نعرض للخطوط التفصيلية التي تفرزها أهمية التمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة (عبر التصور الاسلامي لها) لا مناص لنا من طرح أكثر من سؤال في هذا الصدد : فيما يظل البحث الارضي عاجزاً عن الاجابة عليهما . وفي مقدمة ذلك : السؤال الذاهب الى طرح واحد من انماط الرؤيا وهو : (التنبؤ) أو الاحلام التي تتنبأ باحداث المستقبل . ان امثلة هذه (الرؤى) حقيقة لا يمكن انكارها حتى في نطاق تجارب الارضيين المنعزلين عن السماء ، فلا الاتجاه المادي بقادر على طرح كلمة حيالها ، ولا الاتجاه المثالي الذي نسج صمتاً عندها بقادر على تجاوزها ، وهذا ما يجسّد خللاً علمياً في البحث الارضي الحديث يقلّل ــ دون ادنى شك ــ من قيمة ما يقدمه من آراء في صدد تفسيره لظاهرة الحلم . البحث الارضي يجهل تماماً : المصادر التي تمد الشخصية بـ (الروح) و (الدوافع) و (الافكار) ، ومع اقراره بهذا العجز ، لا يملك حيال المشكلة سوى عرض تجاربه الارضية التي تحده ، وسوى (الصمت) حيال التجارب خارج حدود الارض . ومع ان هذا الصمت (فضيلة) علمية في حد ذاته ، الا انه يفقد اية نظرية قيمتها الحقة ما دامت موسومة بطابع (العجز) الذي لا ينكره اي باحث ارضي .

المهم ، ان التمييز بين نمطي الرؤيا (الصادق والكاذبة) في ضوء التصور الاسلامي لذلك ، يحسم ــ مثلما قلنا ــ ظاهرة الاحلام : من حيث (فاعليتها) في تعديل السلوك . فاذا ادركنا ان شطراً من الاحلام لا يعدو كونه (أضغاثاً) و (تخيلاً) ، حينئذ فان الشطر الآخر منها يظل (منبهاً) من (السماء) ــ لا انه مجرد مثير عضوي أو نفسي ــ تترتب عليه (وهنا تكمن خطورة ظاهرة الاحلام) انعكاسات ذات أهمية بالغة المدى في تعديل السلوك . وهذا ما ألمح اليه النص الاسلامي الذي لحظناه قبل سطور حينما قرر(ع) ان الاحلام : «صارت تصدق احياناً ، فينتفع بها الناس في مصلحة يهتدي لها أو مضرة يتحذر منها» فالاشارة الى كل من (الصلاح) و (الضرر) تعني : الارشاد أو العلاج الذي يتكفل بعملية تعديل السلوك : والنص التالي يحدد بوضوح أشد مهمة الحلم في تعديل الجانب الشاذ من السلوك ، يقول(ع) : «اذا كان العبد على معصية الله عزوجل وأراد الله به خيراً أراه في منامه رؤيا تروعه ، فينزجر بها عن تلك المعصية»[1] .وفي ميدان التطبيق للظاهرة المذكورة

يمكننا ــ على سبيل المثال ــ أن نلحظ فاعلية التعديل متمثلة في الواقعة التالية : « اتى الى ابي عبد الله (ع) رجل فقال : يا ابن رسول الله ، رأيت في منامي كأني خارج من مدينة الكوفة في موضع أعرفه وكأن شيخاً من خشب أو رجلاً منحوتاً من خشب على فرس من خشب يلوح بسيفه وأنا اشاهده فزعاً مذعوراً مرهوباً . فقال (ع) : انت رجل تريد اغتيال رجل في معيشته » ثم أوضح الحالم تفصيلات ما كان يعتزمه من اجحاف مالي حيال أحد جيرانه ، واقلع عن عزمه المذكور بعد وقوفه على تفسير الامام (ع) لرؤياه [1] .

هذا كله من حيث الفاعلية الفردية للحلم المرتبط بالسماء . أما فاعليته الاجتماعية فيكفي ان نشير الى حلم الملك الذي عرضه القرآن الكريم في قصة يوسف (ع) فيما استطاع الحلم ان ينقذ مصر من كارثة اقتصادية تنبه يوسف اليها عبر تفسيره (ع) لرموز الرؤيا .

الاحلام والعصاب :

تحاول بعض التصورات الارضية ان تربط بين كثرة الحلم ومرض الشخصية ، حتى انها ــ كما سبق التلميح ــ تعد الحلم أحد اشكال (التعبير) ــ ان لم يكن أشد اشكاله بروزاً ــ عن مكبوتات الشخص ، وتبعاً لذلك فان شدة العصاب يرتبط بكثرة الحلم و بالعكس . أما الاسلام فقد ألمح الى هذا الجانب الذي اهتدت اليه بعض تصورات الارض ، وربط بين كثافة الاحلام وقلتها و بين ايمان الشخصية وسلامة جهازها النفسي وانعكاس ذلك على الحلم وموقعه من الصدق أيضاً . ولا نغفل ان التصوّر الاسلامي للسلوك لا يفصل بين ما هو نفسي صرف و بين ما هو عبادي ، حيث اوضحنا مفصلاً في احد فصول هذه الدراسة (وحدة العصاب الفكري والنفسي) في التصوّر الاسلامي للشخصية . وهنا نكرر هذه الحقيقة حينما نلحظ ان الامام (ع) يقرر : « أن رؤيا المؤمن صحيحة لان نفسه طيبة و يقينه صحيح » حيث يصل هذا النص بين (صدق) الحلم وسلامة الجهاز النفسي (نفسه طيبة) وسلامة السلوك العبادي أيضاً (يقينه صحيح) ، ثم يصل بين ذلك و بين قلة أو انعدام الرؤيا . يقول (ع) : « المؤمن اذا رسخ في الايمان رفع عنه الرؤيا » [2] ، وفي تقرير آخر قال (ع) : « من اكثر المنام رأى الاحلام » [3] ... ففي هذين النصّين تلميح الى التناسب بين

سويّة الشخصية وقلّة أحلامها أو بين مرض الشخصية وكثرة احلامها . ومن الممكن ان يفصح هذان النصّان عن دلالات أخرى قد استخلصها المعنيون بهذا الحقل لا تتفق مع استخلاصنا المتقدم ، بيد أن القناعة بما قررناه ستتكيف من حيث انصرافهما الى الاحلام الكاذبة أو الاضغاث التي تتساوق مع تركيبة الشخصية التي تنأى عن مبادىء السوية الاسلامية ، والا فإن الشخصية السويّة المؤمنة طالما تتعامل مع الحلم ، وطالما يظل حلمها متسماً بالصدق ، حتى ان النبي (ص) كان يخاطب أصحابه : « هل من مبشرات » وفي نصّ آخر يقول : « لم يبق من النبوة الا المبشرات »[١] مما يعني ان الصلة بين ايمان الشخصية وسويّتها وبين صدورها عن الرؤيا ، تظل من الوثاقة بحيث لا يمكن انكار ذلك ، كل ما في الأمر ان الرؤيا الكاذبة أو الأضغاث هما اللذان يرتفعان عنه بحيث لا تجد (نفسه الطيبة) و(يقينه الصحيح) ـ كما قرر(ع) ذلك ـ مكاناً لما هو كذب واضغاث من الأحلام : بصفة ان الشخصية المريضة التي تعني بهموم المتاع الدنيوي هي المرشحة لانعكاسات المتاع المذكور بعامة ، عليها من خلال : الاضغاث والاحلام المريضة .

« الجـنس »

يعدّ (الجنس) واحداً من الدوافع (الحيوية) في تركيبة الكائن الآدمي . ويتميز هذا الدافع بإلحاحِهِ في السلوك الى الدرجة التي تلفت الانتباه ، على الرغم من كونه لا يجسّد حاجة أولية في قائمة الدوافع . فالنوم أو الطعام مثلاً يجسّدان حاجة (حيوية) أيضاً ، لكنها (اولية) لا بد من اشباعها باية حال بنحو لا يمكن تأجيل ذلك والاّ تعرض الكائن الآدمي الى التلف عقلياً وجسمياً ، في حين ان الحاجة الجنسية من الممكن ممارسة (التأجيل) حيالها دون أن يترتب على ذلك انهيار عقلي أو موت ، كما هو شأن دافعي النوم والطعام .

ولكن ، مع ذلك كله ، يظل الدافع الجنسي اشدّ الحاحاً من سائر الدوافع البيولوجية في شتى انعكاساته على السلوك .

ولعله لهذا السبب ، دفع الحاح هذه الحاجة بعض الباحثين الى عدها أحد شطري السلوك الانساني في اصوله المحركة لمختلف اشكاله ، حتى ان الباحث المذكور اخضع الحركة التاريخية كلها لالحاحية هذا الدافع من حيث نشأة العقل الانساني ومراحل تطوره بدءاً من مراحل ما قبل التاريخ وانتهاءً بعصور التقدم الحضاري : في المستوى النوعي للانسان ، كما اخضعه للتفسير نفسه : في مستوى السلوك الفردي الخاص فيما جعل مختلف مراحل النمو للطفولة والرشد خاضعة للبعد الجنسي المذكور : وان كانت دلالته قد تتجاوز الدلالة الجنسية في نطاقها الذي نتحدث عنه .

طبيعي ، ان تصور الحاحية الدافع المذكور بمستوياته التي اشار اليها الباحث الارضي ، يظل خطأ علمياً لا حاجة لاعادة الكلام فيه ما دمنا في حقل سابق من هذه الدراسة قد المحنا الى ذلك ، وما دام كتّاب الارض أنفسهم شككوا في قيمة التفسير المذكور ، بيد ان هذا لا يعني التقليل من أهمية (الدافع) بقدر ما يعني خطأ التفسير لجذوره وانعكاساتها على النحو الاسطوري الذي قدّمه الباحثُ الارضيّ ، والاّ فانّ إلحاحيّة هذا الدافع قد أشارت النصوصُ الاسلاميّةُ اليه وهو ما يعنينا بطبيعة الحال ، حتّى انّ النصوص المذكورة شدّدت على الدافع الجنسي بنحو يذهبُ الى أنّ سلاح الشيطان هو (المرأةُ) والى انّها هي السلاحُ الوحيدُ لذي يستثمره ابليسُ في غوايةِ الكائن الآدمي بعد أن تفشل أسلحته الاخرى في الغواية المذكورة .

ان اشارة النصوص الاسلامية الى السلاح الجنسي بالنحو المتقدم والى انّه أشد قوى الشيطان ، يعني بوضوح لا لبس فيه انّ (الجنس) يعد أشد الدوافع البشرية إلحاحاً في سلوك الانسان .

ولعل اقتران الدافع المذكور بحاجات بشرية اخرى مثل : (الحاجة الجمالية) و (الحاجة الى الحب) ، وتشابك هذه الدوافع الثلاثة في مظهر واحد هو (الجنس) ... لعل لهذا التشابك جانباً من تفسير إلحاحيته التي أشرنا اليها .

والمهمّ بعد ذلك أن نتجه الى ملاحظة كيفيّة (الاشباع) للحاجة المذكورة ، وطريقة تنظيمه .

التصورات الارضية لا تملك تصوراً متماسكاً لاشباع هذا الدافع. بالرغم من ان علماء النفس والطب العقلي والاجتماعي افاضوا في طرح طرائق التنظيم الدافعي للجنس، الا انهم لم يتفقوا على طرح جذري يحتجز الكائن الآدمي من الوقوع في مزالق السلوك المترتبة على أشباعه: حتى ان كلاً منهم يقدم حلاً مضاداً للآخر بنحو يزيد المشكلة تعقيداً بدلاً من حسم الكلمة فيها. وسنرى ــ عند عرضنا عابراً لبعض التصورات الارضية حيال مختلف الظواهر الجنسيّة بعد قليل ــ تضاد هذه التصورات من جانب واقرارهم بعدم الاطمئنان الكامل بامكانية نجاح الحلول المقترحة من جانب آخر.

والسرّ في ذلك أدّى ــ كما نعرف جميعاً ــ الى عزلة الارضيّين عن (السماء) وطرائق التنظيم التي قدّمتها لإشباع الدافع المذكور.

اذن، لنتّجه الى التصوّر الاسلامي للظاهرة الجنسية في مختلف أبعادها، وفي مقدمة ذلك:

المهمّةُ الموضوعيةُ للجنس:

بالرغم من ان كلاً من التصور الارضيّ والاسلاميّ يتفقان في الذهاب الى انّ ثمّةَ وظيفة موضوعية للجنس هي: استمراريةُ التناسل البشري، الّا ان الفارق بينهما هو: اخضاع (الجنس) ــ في التصوّر الاسلامي ــ لهدف عبادي صرف شأنه شأن أية ممارسة من السلوك الهادف، بمعنى عدّه مجرّد وسيلة للهدف المذكور بما يستتبعه من طرائق خاصة في تنظيم الاشباع. اما التصوّر الارضي فان نظرته للدافع المذكور تتأرجح بين (الموضوعية) و(الذاتية) تبعاً لطبع الثقافة التي تطبع ها المجتمع أو ذاك. فعلماء الاقوام ــ على سبيل المثال ــ اظهروا ان بعض المجتمعات يحصرون ممارسة الزواج في تحقيق (الانجاب) فحسب بحيث اذا لم تقم الزوجة بوظيفتها المحدّدة يتم الطلاقُ بل حتى اذا ماتت ولم تنجب مثلاً فان اختها تعوّض عنها في هذا الصدد، مما يعني ان استمرارية التناسل البشري هو الكامن وراء ممارسة أحد مظاهر الدافع المذكور (الزواج) وهو هدف موضوعي صرف: كما نلحظ. غير أنّ غالبية المجتمعات الارضية عبر ممارستها لانماط مختلفة من الاشباع الذي لم يعق عملية

التناسل : مع اقرار الطب النفسي بشذوذ بعضها بل بإعاقته التناسل أيضاً ، يدلنا بان (موضوعية) الجنس لا تطبع مجتمعات الارض بعامة ، بل تلعب (الذاتية) دوراً كبيراً في عمليات الاشباع على النحو الذي سنتعرّفه في تضاعيف دراستنا .

المهمّ ، انّ التصوّر الاسلامي (لموضوعية) الجنس ، يتّضح بجلاء حينما يعرض الامام الصادق(ع) لهذا الجانب بقوله :

« الشبق : يقتضي الجماع الذي فيه دوامُ النسل و بقاؤهُ ... ولو كان (أي : الشخص) انّما يتحرك للجماع بالرغبة في الولد ، كان غير بعيد ان يفتر عنه حتى يقل النسل أو ينقطع . فانّ من الناس من لا يرغب في الولد ولا يحفل به »[١] .

ان هذا التقرير الاسلامي للجنس ينطوي على جملة من الحقائق النفسية المتّصلة بالدافع المذكور، منها : تفسيره لإلحاحية الجنس بالنحو الذي لا يضارعه إلحاح بيولوجي آخر، إذ لو لَمْ يتّسم بهذا الطابع الملحّ لما اتيح للحقيقة الاخرى التي ألمح التقريرُ اليها أن تأخذ سمة الثبات والاستمرارية ، ونقصد بها : التناسل البشري ، فلو كان الدافع الجنسي متّسماً بالضعف أو عدم الالحاح ، حينئذ فان مجرد (الانجاب) سوف لن يعنى به الا نادراً من الآدميين ممّن يتعاملون مع حقائق الحياة تعاملاً لا مجال للذاتية فيه ، وتظلّ النتيجة (فتوراً) عن الممارسة بما يتطلّبه الزواج من مسؤوليات متنوعة ، بنحو يقل من خلاله التناسل أو ينقطع : على حد التعبير الذي لحظناه عند الامام الصادق(ع) .

اذن : في التصوّر الاسلاميّ للجنس وضخامة إلحاحِهِ ، تفسير لهدف عباديّ هو: استمرارية التناسل البشري في غمرة الوظيفة التي اوكلت الى الآدميّين (الخلافة في الارض) .

طبيعي ان الحاح الجنس سيكتسب دلالة (ذاتية) من جانب آخر، ونقصد بها : الاشباع الذي لا مناص من تحقيقه للذات الباحثة عنه . فـ (الذات) من الممكن أن تكتسب سمة (شاذة) أو (سوية) في بحثها عن الاشباع ، والبعد (السويّ) هو الذي سيأخذ طرائق متنوعة من الاشباع حسب التصور الاسلامي له ، وهو تصور سيضع حدوداً فاصلة بينه و بين التصور الارضي في الطرائق التي ستضع بدورها حدوداً فاصلة بين ما هو

(سويّ) و بين ما هو (شاذ)، مما يستدعي وقوفاً مُفصّلاً على الطرائق المذكورة بغية فرز (السويّ) منها عن (الشاذ) ما دام هدف الباحث النفسي ــ في أحد أشكاله ــ هو: تحقيق الصحة النفسية للشخص.

ويمكننا شطر هذه الطرائق الى نمطين من التعامل، احدهما مطلق التعامل بين الجنسين، والآخر: التعامل الخاص متمثلاً في (الزواج).

أما التعامل الأول، فيتمثل في مختلف أشكال العلاقة القائمة بين الجنسين مثل: الكلام والمزاح والسلام والمصافحة واللقاء والصداقة وسواها مما نعرض له الآن.

ان امثلة هذه الممارسات العادية بين الجنسين تبدو وكأنها سلوك لا غبار عليه في التصورات الارضية، ولم يكد باحث أو مجتمع ما يخلع عليها سمة (الشذوذ) أو (المرض)، في حين ان التصور الاسلامي يعدّ أمثلة السلوك المتقدم ظواهر مرضية فيما يحظر ممارستها بنحو تتفاوت درجات حظره بين (التحريم) و (الكراهية) تبعاً لحجم المفارقة المرضية التي ينطوي عليها هذا التعامل أو ذاك.

ونتساءل: ما هو السر الكامن وراء اقرار التصورات الارضية لهذا التعامل بين الجنسين: مع ان هذه التصورات حريصة على فرز السلوك المرضي من السلوك الصحي؟

في تصورنا ان هناك أكثر من سبب واحد وراء ذلك، منه أن بعض التصورات الارضية تحاول ان تجعل من (العرف) أو (الثقافة) التي تطبع هذا المجتمع أو ذاك معياراً للتفرقة بين السلوك الشاذ والسلوك السوي. فاذا أقرّت المجتمعات تعاملاً بين الجنسين في نطاق نفس السلوك العادي بين افراد الجنس الواحد مثل: الكلام والمصافحة والنظر والصداقة ونحوها، حينئذ فلا فارق في ممارسة هذا السلوك بين افراد الجنس الواحد أو الجنسين ما دام كلاهما ينتسب لنفس خصائص السلوك البشري. وحتى مع افتراض ان (المجتمعات) اقامت فاصلاً بين السلوكين من خلال (الاعراف)، فان الباحث النفسي أو الاجتماعي يحاول الصدور عن وجهة نظر تعد صائبة في تصوره ألا وهي: انعدام الفارق بين الجنسين في امثلة هذا السلوك للسبب المتقدم الذاهب الى ان الجنسين يخضعان لعنصر بشري واحد من حيث عمليات التفاعل الاجتماعي وضرورتها في هذا الصدد.

وهناك سبب ثالث ــ وان لم يطبع كل الباحثين النفسيين والاجتماعيين ــ لكنه يقتاد الكثير منهم الى الصدور عن (نزعة ذاتية) في تقريرهم العلمي، فبالرغم من ان الباحثين بشكل عام يصدرون عن وجهة نظر موضوعية الا ان منهم من لا يتميز عن الرجل العادي في خضوعه للذات واشباعاتها. فالالحاح الجنسي قد يطبعهم بنفس السمة التي تطبع الرجل العادي مما يقتادهم الى اقرار امثلة السلوك المتقدم بين الجنسين. لكننا سنفترض ان علماء الارض بعامة لا يمكن لاحدهم أن ينحرف عن حياده العلمي، حينئذ فان السببين الاولين ونعني بهما: اقرارهم (بالعرف) الاجتماعي أو تدخلهم في تغيير (العرف) حسب وجهة النظر الخاصة التي يصدرون عنها وفقاً لقناعة كاملة... نفس هذين السببين يكفيان ــ في الواقع ــ للرّد على تصوراتهم.

اما (العرف الاجتماعي) وجعله معياراً للفرز بين (السواء والصحة) النفسيتين، فامر لا يمكن التسليم به علمياً. فاذا افترضنا ان مجتمعاً ما أقر ممارسة الإدمان في تناول الكحول، حينئذ لا يمكن لإيّ باحث نفساني أو اجتماعي ان ينفي سمة (الشذوذ) عن المجتمع المذكور، لسبب واضح هو ان كل الاتجاهات النفسية والاجتماعية مقتنعة تماماً بالخلفية المرضية للمدمن والى انه (منحرف) في سلوكه المذكور، والى انه يعد واحداً من ابرز مظاهر (الشخصية السيكوباتية).

اذن لا قيمة البتة لإي (اعراف اجتماعية) في جعلها معياراً للفرز بين سواء السلوك وشذوذه.

يبقى حينئذ فرض واحد يدفع الباحث الارضي الى اقراره بعدم شذوذ السلوك العادي بين الجنسين (الكلام، المصافحة، الصداقة... الخ) وهو: انعدام الفارق بين الجنسين في صدورهما عن سلوك اجتماعي تفرضه عمليات التفاعل والتكيّف الاجتماعي... هنا، يكمن الفارق بين هذا التصور الارضي و بين التصور الاسلامي من حيث مراعاة التصور الاخير للفارقية بين الجنسين وانسحابه على ابسط مظاهر السلوك.أننا نضطر هنا ان نطيل الكلام في مناقشة الاتجاه الارضي نظراً لخطورة النتائج المترتبة على الشخصبة (من حيث السواء والشذوذ) اللذين يطبعان سلوكهما في هذا الصدد. ولنتقدم الى أبسط مظاهر السلوك

وهو (المحادثة) بين الجنسين لملاحظة ما اذا امكن افراغها من افرازات (الذات المريضة) أم لا .

المحادثة :

ثمة اتفاق بين علماء النفس والاجتماع والطب العقلي بأن (الغيرية) في علاقات الفرد بالآخرين تعد واحداً من معايير (السواء) ، ان (الذاتية) أو (الانانية) تعد مظهراً (مرضياً) ، بمعنى ان علاقتنا مع الآخرين تأخذ سمتها السوية بقدر ما نتعامل (موضوعياً) مع الظاهرة لا بقدر ما تجر نفعاً الينا . و يترتب على ذلك ان (التأجيل) في اشباع (ذواتنا) يعد بدوره معياراً للسلوك السوي ، والى ان الاشباع الطليق مؤشر الى شذوذ السلوك .

ان الجنس بصفته دافعاً أو (حاجة) يعني انّ كلاً من (الرجل والمرأة) يتحركان حيال الآخر من خلال (الحاجة) المذكورة . وهذا ما يفترق تماماً عن العلاقة بين افراد الجنس الواحد حيث ينطفىء (المثير الجنسي) فيما بينهم بحيث يتم التعامل موضوعياً دون ان يكون (للحاجة الجنسية) دخل في ذلك .

ان كلاً من (الجنسين) (منتبه) حيال استجابة الآخر كما انه لا ينفصل (صوت المرأة) مثلاً عن (شكلها) أو (حركتها) الخ ، مما يعني ان (المحادثة) بينهما ـ بما تستتبعه من (صوت) أو (نظر) ـ لا تنفصم عن (المثير الجنسي) لكل منهما ، بحيث يصبح تدخله عاملاً في تكييف الموقف وحرفه عما يستلزمه من (موضوعية) يتطلبها الموقف ، فنجد ـ على سبيل المثال ـ ان الموظف أو المدرس أو البائع قد لا تستحثّه أية ضرورة على ان (يحادث) المرأة في دائرته أو قاعته أو محله ، أو قد يتطلب الموقف بضع كلمات لا أكثر ، لكنه (يفتعل) أكثر من حديث و (يطيل) الكلام : تحت تأثير (المنبه الجنسي) في حين ينطفىء لديه مثل هذا المنبّه عندما يواجه (رجلاً) أو (امرأة قبيحة) على سبيل المثال . كل ذلك يتم من خلال (غياب) عام لدلالة الانسان في امثلة هذا التعامل الذي يستجرّ نفعاً للذات ، متجسداً في أكثر من مفارقة واحدة في ميدان السلوك ، منها : ما ينسحب على (الآخرين) ، ومنها ما ينسحب على (المتحدّث) . فالآخرون ـ وهم يجدون اهمالاً من

الموظف أو المدرس أو البائع قبال (الاهتمام) الذي يخلعه على (المرأة) ـ سيترك لديهم (استجابة) مؤلمة تغيم من خلاله دلالة (الانسانية) التي يتوقعونها من تعامل الموظف والمدرّس والبائع، مما ينسحب على استجابتهم حيال (القيم) التي تشكل المعنى الوحيد لدلالة الانسان. وأما ما ينسحب على الشخصية ذاتها، فيكفي انّها تسلّ الشخصية من دائرة (انسانيتها) الى مجرّد مخلوق يحوم على ذاته واشباعها طليقة من اية قيمة بشرية، فضلاً عمّا يستتبعه الانصياع للحاجة الجنسية من تمزّق وتوتّر نتحدث عنهما في موقع لاحق.

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة، يتّجه الى معالجتها وفقاً لمحددات (السوية) التي يحرص على توفرها لدى الكائن الآدمي، فيما يحظر كل انماط (المحادثة) بين الجنسين مما لا ضرورة (موضوعية) له. فنجد ان النبي (ص) يحذّر من نتائج (المحادثة) وانعكاساتها في ميدان الصحة النفسية مشيراً الى ان المحادثة (تميت القلب)، بمعنى انها تمسح من اعماق الشخص دلالته الانسانية وتحيله الى كائن بلا مضمون. كما ان اشارة النصوص الاسلامية الى ان المرأة (عيّ وعورة)، تفصح عن (وحدة) المنبّة الجنسي الذي تجيء (المحادثة) واحدة من افرازات المنبّه المذكور، والى ان مجرد الاستماع الى الصوت كاف في تفجير الاثارة الجنسية، حتى ان القرآن الكريم أشار بوضوح الى طابع (المرض النفسي) الذي يسم المستمع الى صوت المرأة عبر هذه الآية التي تطالب بعدم تحسين الصوت حتى لا يستجيب الشخص اليها استجابة (مرضية):

«فلا يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض».

هذا الى ان ثمة نصاً اسلامياً لا يشجع الشخصية حتى على مجرّد (التحية) أو (السلام) حتى لا يتدخل الصوت ـ بصفته منبّهاً جنسياً ـ في استجابة الشخص حيال ردّ المرأة عليه.

كل ذلك يدلنا على ان التوصيات الاسلامية (عبر حرصها على صياغة الشخصية سالمة من كل الاعراض المرضية) لا تسمح باي تعامل (ذاتي) بين الجنسين حتى لو كان مجرد (محادثة) بينهما ما دامت المحادثة تسلخ الشخص من دائرته الانسانية في هذا النمط من التعامل.

من هنا طالبت التوصيات الاسلامية : حرصاً على التمييز بين ما هو (موضوعيّ) و بين ما هو (ذاتي) : المرأة بالا تتكلم مع الرجل (أكثر من خمس كلمات لا بد منها) ، فيما نستكشف من هذه التوصية جملة من الحقائق النفسية ، منها : ان كلاً من (الجنسين) يشكل منبهاً للآخر فلا يختص الحظر بالرجل دون المرأة ، ومنها : ان (الضرورة) أو (الموضوعية) في التعامل بين الجنسين لا محذور فيهما بقدر ما ينحصر ذلك في التعامل الذاتي ، والا مانع من التحادث بين الجنسين اذا كان الامر متصلاً بما هو ضروري لا بد منه . (سنتحدث عن اشكال التعامل الموضوعي بين الجنسين في حقول لاحقة) .

○ ○ ○ ○

بعامة ، يحسن بنا ان نتابع سائر انماط التعامل المحظور ــ اسلامياً ــ بين الجنسين فيما أغفلته بحوث الارض ، ومنها :

النظر : لعل التصورات الارضية متجاهلة تماماً ظاهرة (النظر) المتبادل بين الجنسين ، بخاصة ان (الاختلاط) بينهما قد تجاوزته المجتمعات الحديثة الى الدرجة التي لا يبدو أي استعداد لديها في مناقشة الظاهرة . بيد ان (تجاهل) الظاهرة لا يمثل في واقعه الا عملية هروب من مواجهة الواقع . واذا كان الطب النفسي يعدّ (الهروب من الواقع) احدى سمات الشخصية المريضة ، فان السمة المذكورة ستنسحب على (الباحث) النفسي أيضاً في تجاهله لأثر (الرؤية) المتبادلة بين الجنسين : وانعكاسها على السلوك .

ان اقرارنا ان كلاً من (الجنسين) يمثّل (وحدة بنائية) من حيث عدم انفصام اجزائها ومن حيث عدهما (مثيراً جنسياً) لكل من الرجل والمرأة ، حينئذٍ فان (الرؤية) ــ بصفتها أبرز مظاهر الوحدة البنائية ــ لتعدّ (منبهاً جنسياً) يستتلي استجابة انفعالية أشدّ حدّة من سائر الاستجابات التي تفرزها منبهات الصوت مثلاً . والمهم أن الاستجابة الجمالية المتصلة (بالشكل) أمر لا ينفيه أي باحث بقدر ما ينفي انعكاسها على الصحة النفسية بعامة ، و بقدر ما يحصر ذلك عند (الشواذ) الذين يعانون (انحرافات جنسية) ، أولدى غير الناضجين انفعالياً ، اما الأسوياء فلا ينعكس ذلك عليهم .

والحق ان الانحراف وعدم النضج الانفعالي يحتل موقعاً أكبر حجماً من الاستجابة

الشاذة بالقياس الى استجابة الأسوياء، لأن الاسوياء تمرّ خبرتهم الانفعالية بسلام دون ان تترك أثرها السلبي في بناء الشخصية. فما دام المنبّه الجنسي (عاماً) لدى الآدميين، وما دام المنبّه الأقوى شدّة يستتبع بالضرورة استجابة انفعالية أشد، حينئذ فان الآدميين جميعاً: أسويائهم ومرضاهم مرشحون للاستجابة التي لمحت النصوص الاسلامية الى انها أقوى اسلحة (الشيطان)، ولمحت بعض التصورات الارضية الى أنها أحد شطري التحرك البشري...

ان دافعاً يحمل مثل هذه السمة من (الالحاح) لا يمكننا ان نتجاهل انعكاساته التي يضؤل حجمها بطبيعة الحال عند الأسوياء بالقياس الى المرضى، ولكن دون ان يفقد فاعليته لدى النمط الأول. هذا فضلاً عن ان (السوي) سيكون مرشحاً للسقوط في دائرة (المرض) إذا أُتيح له ان يعرض تجاربه لمنبهات تستجرّ بطبيعتها عرضاً مرضياً.

أما لماذا تستجر عرضاً مرضياً، فلأن (الحاح) الدافع في بحثه عن الاشباع سوف لن ينضبط بقاعدة ما، بقدر ما يحاول تصريف شحنته الانفعالية، وحتى مع تشكل (الرؤية) وسواها (عرفاً) مقبولاً، فان (الحاح) الدافع يتطلب اشباعاً كافياً لا تحققه (الرؤية) المجردة نظراً لارتباط (الرؤية) الجمالية بكل من دافعي الجنس والحب، فضلاً عن ان الرؤية نفسها تتسم بكونها (عابرة) لا أنها من ممتلكات الذات التي يحققها رباط واحد هو (الاتحاد بين الجنسين ــ الزواج).

اذن: الرؤية تحقق شطراً من الاشباع، و يبقى كل من الدوافع الاخرى المتشابكة مع (الحاسة الجمالية): شطراً غير مشبع مما يستدعي توتراً نفسياً يقود الشخصية بالضرورة (بوعي أو بغير وعي) الى السقوط في هاوية المرض النفسي: بصفة ان (التوتر) الناجم من عدم الاشباع يشكل أساساً ثابتاً لغالبية الاعراض المرضية كما هو بين.

وقد ألمحت التوصيات الاسلامية الى سمة (التوتر) بعامة عبر ممارسة (النظر) المتبادل بين الجنسين، فأشارت الى ان النظر يبعث (الحسرة الطويلة) والى انه (يزرع في القلب: الشهوة)، والى انه (فتنة) فاشارتها الى كل من (الحسرة الطويلة) و (الشهوة) و (الفتنة)، تأكيد بالغ الدلالة على سمة (التوتّر) النفسي لدى الناظر. و بالمقابل، فان ممارسة

(التأجيل) حيال الظاهرة المذكورة، تدفع بالشخصية الى الاحتفاظ بتوازنها الداخلي، بل الى تماسك أشد أشارت التوصيات الاسلامية اليه عبر اشارتها الى ان من (تركها — أي الرؤية — اعقبه الله أمناً وايماناً يجد طعمه). فالأمن الذي لوّحت به التوصية المذكورة يجسّد (التوازن الداخلي)، كما ان (الايمان) بصفته تجسيداً للالتزام بمباديء التشريع، يحقق — كما سبق عرض ذلك مفصلاً في القسم الاول من هذه الدراسة — توازناً داخلياً بعامة والحق، ان التجارب اليومية، كافية في تعزيز التوصيات المذكورة،ان (نظرة) واحدة لامرأة جميلة كافية بأن تنقل الشخصية من توازنها وموضوعيتها الى (تمزق) داخلي يحمل صاحبها على (التخيّل) واستحضار الموقف، وامتلاكه مساحة كبيرة من ذهنه، واشغاله عن ممارسة سلوكه الاعتيادي في الحياة: وهو أمر مألوف للغاية في الحياة اليومية التي تحياها المجتمعات.

ولا نغفل — في نهاية المطاف — من الاشارة الى ان الحظر الاسلامي لا يخص أحد الجنسين بل كليهما. وكلنا على معرفة بموقف النبي (ص) من أُم سلمة وميمونة عندما أمرهما بان يحتجبا عن (ابن ام مكتوم) قائلاً لهما: «ان لم يركما فانتما تريانه».

طبيعي، ثمة مواقف تستتلي نمطاً من (الحرج) فيما يتصل بظاهرة (الرؤية)، نتحدث عنها لاحقاً. الا اننا بعامة نستهدف من عرضنا للتصوّر الاسلامي لظاهرة (النظر) تحديد انعكاساتها على اختلال الشخصية بغض النظر عن الاستثناءات التي يتطلبها موقف موضوعي.

○ ○ ○ ○

ان كلاً من (الرؤية) و(المحادثة) يجسدان تعبيراً عن اشباع جنسي محظور في التصور الاسلامي: نظراً لما لحظناه من استتباع أحدهما افراغ القلب من نبضه الانساني وجعله متمحوراً حول الذات، واستتباع الآخر (توتراً) داخلياً ناجماً من النقص في الاشباع، مع ملاحظة ان كلاً من (الذاتية) و(التوتر) يتشابكان في العمليتين المذكورتين بحيث يؤلفان بمجموعهما (وحدة) سببية لا تنفصم احداهما عن الاخرى بقدر ما يتضخم حجم احدهما قبال الآخر.

وحين نتابع سائر العلاقات التي اعتاد البحث الارضي و(مجتمعات الأرض) على ممارستها بين الجنسين وعدّها سلوكاً طبيعياً، نلحظ ان التصوّر الاسلامي لها محكوم بنفس طابع (الحظر) ما دامت خاضعة لسمتي (التمركز الذاتي) و(توتراتها).

من ذلك مثلاً: (الاختلاء) بينهما، أي: تواجدهما حتى بدون محادثة أو رؤية، حتى ان أحد النصوص الاسلامية يواجهنا بهذا التحذير الحاد: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم»[١]، كما ورد ان النبي(ص) أخذ البيعة على الجنس الآخر ان: «لا تقعدن مع الرجال في الخلاء»[٢].

ان القاريء من الممكن أن يندهش من أمثلة هذه التوصيات التي قد يصعب على الجنسين تجاوزهما نظراً لما يفرضه المناخ الاجتماعي بعامة من علاقات تستلزم المقابلة الانفرادية بين الجنسين، أو تقابلهما في مكان عام أو خاص.

بيد ان ادنى تأمل لهذه الظاهرة يقتادنا الى ادراك مدى (الحرص) الاسلامي على تنقية الشخصية من كل اعراض (التوتر) و(التمركز الذاتي) وصياغتها (سالمة) من شائبة المرض: اياً كانت درجته. هذا الى ان (الاختلاء بينهما) حتى في دائرة رسمية أو شارع أو مسجد مثلاً، يتسبب ــ كما هو مألوف في الخبرات اليومية التي نحياها ــ في ايقاظ (المنبّه الجنسي) واستثارة كل منهما: من خلال (غياب) الرقيب الاجتماعي، وهو أمر لا يستدعي (الدهشة) من التوصية الاسلامية التي تحرص على عدم ايقاظ أي منبّه جنسي يقود الجنسين الى التمركز حول ذاتهما ومعايشة التوتر وما يستجرّه من صراع في هذا الصدد.

ان حرص المشرع الاسلامي على اطفاء كل المنبهات الجنسية يتجاوز دائرة (الاختلاء بينهما) الى مطلق (الملاقاة) التي من الممكن ان تستثير المنبّه الجنسي لأحدهما أو كليهما: ومن ذلك مثلاً، التوصية التي تمنع المرأة من المشي في سروات الطريق ومطالبتها بالمشي في جانبي الطريق، بل ان فاطمة(ع) قررت بوضوح: «خيرٌ للنساء ان لا يرين الرجال، ولا يراهن الرجال»[٣].

ان امثلة هذا الحظر تدلنا على ان المشرّع الاسلامي ــ كما سبق القول ــ يستهدف وأد كل المنبهات الجنسية على اختلاف درجات المنبّه بغية صياغة الشخصية الاسلامية

(سويّة) خالية من شوب (المرض) حتى في أبسط مستوياته التي قد لا ينتبه الملاحظ العابر اليها .

○ ○ ○ ○

حلم اليقظة:

الاشكال المتقدمة من السلوك المحظور اسلامياً ، تعدّ (تعاملاً واقعياً) بين الجنسين ، فيما يقابلها (تعامل وهمي) هو: (حلم اليقظة) . ان (احلام اليقظة) في التصورات الارضية تعد احدى سمات الشخصية المريضة . ولا يكاد يختلف الباحثون في تقريرهم للحقيقة المذكورة الا بقدر حجم التعامل مع الاحلام بحيث يرى البعض ان ممارستها بشكل عابر لا يصبح مؤشراً للمرض النفسي ، لكنه بعامة اسلوب مرضي من السلوك .

ان الحالم في اليقظة يكتسب سمة (المرض) في التصورات الارضية ، بصفة ان الشخصية تلجأ الى (الوهم) بدلاً من مواجهة (الواقع) في اشباع حاجاتها .

وقد ألمح المشرّع الاسلامي الى هذه الظاهرة ، موصياً بعدم ممارستها : اتساقاً مع سائر الممارسات التي تقدم الحديث عنها ، بصفة انها جميعاً تعبير عن مظهر جنسي غير مشروع : من حيث عملية الاشباع . وقد قدم (ع) صورة فنية عن حلم اليقظة الجنسي بنحوه غير المشروع ، مشبهاً اياه : « كمن أدخن في بيت مزوّق ، فسد التزاويق الدخان وان لم يحترق البيت »[1] .

الصورة الفنية المتقدمة ، تشير بوضوح الى دلالة (المرض النفسي) الذي تفرزه احلام اليقظة الجنسية . فالزواج هو المظهر الوحيد لما هو مشروع من الممارسات (كما سنفصل الحديث في ذلك) اما ممارسة العمليات الجنسية غير المشروعة من (التخيل) فتشكل (افساداً) لتزاويق البيت (العمليات الجنسية المشروعة) . أو (دخاناً) يفسد التزاويق المذكورة ، لانه من جانب (اشباع غير مشروع) ، كما انه من جانب آخر (اشباع وهمي) ، وكل منهما : الاشباع غير المنضبط بمعايير الشخصية ، والاشباع الوهمي الذي يتجه الى (الخيال) بدلاً من (الواقع) ، يعدّ (عرضاً) يفسد على الشخصية طابعها (السوي) أو يعدّ

(دخاناً) يفسد على البيت (تزاو يقه).

هذا الى ان التوصيات الاسلامية، تحذر أيضاً من ممارسة العملية الجنسية المشروعة بشهوة الغير. وهذا ما يشكل تأكيداً اسلامياً آخر على (مرضية) السلوك المتخيل في هذا الصدد. فالممارسة المشروعة ولكن بشهوة الغير لا تختلف في مظهرها عن حلم اليقظة من حيث محتواه التخيلي المنفصل عن ارض (الواقع).

اذن: من خلال الصورة الفنية (الدخان)، و(الممارسة بشهوة الغير)، نستخلص تصوراً اسلامياً محدداً حيال (حلم اليقظة الجنسي) وعدّه امتداداً لسائر اشكال الممارسات التي تقدم الحديث عنها، كل ما في الأمران (احلام اليقظة) بعامة قد انتبه البحث الارضي الى دلالتها المرضية، في حين (تغافل) عن دلالات (المرض) الذي تفرزه اشكال أخرى مثل: النظر والمحادثة والملاقاة بين الجنسين.

○ ○ ○ ○

الصداقة:

تألف المجتمعات الأرضية نمطين من العلاقة بين الجنسين، أحدهما عام لا يرتبط بالعلاقة الزوجية، والآخر: يشكل (مقدمة) لها. أما النمط الاول فان أي شكل من اشكال (الحب المتبادل) بين الجنسين، لا يمكن ان يجد له مشروعية في السلوك الاسلامي ما دمنا قد لحظنا ان مجرد المحادثة والنظر والملاقاة ونحوها تعد (انحرافاً) في السلوك: بما يستتبع امثلة هذه المواقف من وأد للجهاز القيمي وتوتير لكيان الشخصية. واذا كان التعامل العابر بين الجنسين يستتبع (جدب القيم وتوتير النفس) فان التعامل الحاد (الصداقة) سيقترن بمفارقة أشد حجماً في هذا الصدد كما هو واضح، ومن ثم نتوقع سلفاً درجة الحظر التي سيوغها الاسلام حيال الصداقة بين الجنسين.

ان ابرز ما يحكم جماعة (الاصدقاء) هو: صدق العاطفة وخلوها من أي شائبة تحكم سائر الرهوط الاجتماعية التي تتدخل في علاقاتها (مصالح) و(مواقف) عابرة أو دائمية الا انها تتمركز حول (الذات) بنحو رئيس، بخلاف (الصداقة) التي تنتمي الى

(الموضوعية ــ القيم) في أبسط تحديد لها .

ان الجنسين ما داما أساساً يتحركان من خلال (جاذبية ذاتية) ، حينئذ فان أي انطفاء لأحد المثيرات الجنسية كافٍ في هدم العلاقة بينهما . وحتى في نطاق استمرارية الجاذبية المذكورة لأمد طويل أو قصير فان ما تستتبعه ــ وفقاً لطبيعة الدافع الجنسي ــ من (جدب للقيم وتوتير للنفس) كافٍ بالحكم على عدم مشروعيتها .

وقد حدد الاسلام من هذه الظاهرة موقفه بشكل حاد حينما قرر النبي (ص) ــ وقد سئل عن العشق والعشاق ــ بأنهم ذوو قلوب خلت من محبة الله فابتلاها بحب غيره . وهذا التقرير ادانة واضحة لمفهوم الصداقة بين الجنسين من حيث اشارته (ص) الى (الجدب الانساني) الذي يطبع أفئدة هذا النمط من الآدميين . طبيعي قد لا تصل درجة الانحراف بين المتصادقين الى (العشق) الذي تفرز منعكساته الاجتماعية آداب الأُمم المختلفة من شعر وقصة ومسرحية ، الا انها حتى في أبسط درجاتها تشكل (انحرافاً) بعامة من حيث منعكساتها التي كررنا الاشارة اليها ونعني بها (التوتر والجدب) .

والحق ، ان الاهتمام بـ (الجنس) بعامة حتى في نطاق العلاقات المشروعة التي تحددها مباديء الزواج ، يظل افصاحاً عن (مرض) الشخصية . فما دام الدافع الجنسي موسوماً بطابع (الالحاح) بالنحو الذي لحظناه ، فان عدم ممارسة (التأجيل) حيال اشباعه ، يسل الشخصية من دائرة (آدميتها) التي تنفرز عن سواها بكونها خاضعة لقواعد الضبط الذاتي والاجتماعي ، أي : بكونها تمارس عملية (التأجيل) لشهواتها وهو مبدأ ــ لحسن الحظ ــ تقره كل التصورات الارضية . ونظراً لا تسام (الدافع الجنسي) بالحاحية متميزة ، حينئذٍ فان درجة (انحراف) الشخص وعدمه تتحدد بمقدار ما يمارسه من عمليات التأجيل أو عدمها .

وقد ألمح الاسلام الى جملة من الحقائق التي تحياها تجارب الارض في حياتها اليومية المتصلة بظاهرة الاهتمام الجنسي ومنعكساته في هذا الصدد ، فقرر ــ في احدى توصياته ــ : «بأن من احب النساء لم ينتفع بعيشه»[1] ، وقرر في توصية أُخرى بان ذلك يقتاد الى أحد أمرين : اما ان يمتلكنه أو يملّهنّ .

ان هاتين التوصيتين تلخصان كل ما قدمته بحوث الأرض وتجاربها من (معرفة) تتصل

بحقول التشخيص والعلاج للظاهرة المذكورة .

ان الحقيقة (النفسية) التي أشار اليها الامام(ع) في التوصية الاخيرة (وهي امتلاك المرأة للرجل أو الضجر منها) تلقي الضوء على دلالة التوصية الاولى (عدم الانتفاع بالعيش) . ويمكن تحديد هاتين الحقيقتين في ضوء ما يلي :

ان الرجل المعني بالنساء أما أن يحقق اشباعاً في ذلك أو لا يحقق الاشباع . فاذا حقق الاشباع حينئذ يستولي عليه (السأم) الذي يشكل ــ في معجم علم النفس المرضي ــ أحد ابرز المسببات أو النتائج لاكثر من عصاب أو مرض نفسي .

ويتحقق (السأم) اما من (الاحباط) بعامة ، أو من العجز عن ادراك (المعنى) لاحدى ظواهر الحياة : أياً كان نمطها ، أو من (الاشباع) لاحد (الدوافع) التي تروى الى حدّ (التخمة) فيما تفرغ (الدافع) من جاذبيته : بخاصة اذا كان على قدر كبير من الالحاح كما هو شأن الدافع الجنسي . ان الحاحيته تدفع المريض الى الحاح في عملية البحث عن الاشباع أيضاً . وعندما يتوفر مثل هذا الاشباع المطّرد مع الحاح الدافع ، يبدأ المثير الجنسي بالانطفاء تبعاً للتخمة في الاشباع ، وعندها يتحسس المريض بـ (عبثية) الجذب الجنسي و(لا معناه) الى الدرجة التي يدب (الملل) اليه فيفقده بذلك ليس متعة الدافع الجنسي فحسب بل ينسحب على مجمل استجابته لدوافع الحياة المختلفة . وبمقدور القارئ ان يلحظ منعكسات ذلك في الآثار الادبية المعروفة التي تناولت (أدب الجنس) في افرازاته المتصلة بظاهرة (السأم) من الاشباع .

أما في حالة عدم الاشباع . فان (التوتر النفسي) يظل ملازماً شخصية المريض ، بحيث يسيطر (الدافع) على مساحة تفكيره الى الدرجة التي قد تشله عن مواصلة نشاطه الاعتيادي : نظراً لالحاحية الدافع لديه ، وهذا ما أوضحه الامام(ع) في اشارته الى (تملكهن اياه) أي : سيطرتهن على عواطفه و بنائه النفسي بعامة .

اذن (السأم) أو (السيطرة الجنسية) هما اللذان سيطبعان شخصية المريض الذي (أحب النساء : على حد التعبير الذي تضمنته التوصية الاسلامية) ، وكلاهما عرض مرضي يفقد الشخصية (توازنها الداخلي) الذي تسعى كل الاتجاهات النفسية الى توفيره لدى

الكائن الآدمي. (التوازن الداخلي) الذي يعدّ سمة الشخصية السويّة، حينما يتعرض لاختلال مثل: السأم والتوتر انما يجسد نفس ما قرره الامام(ع) حينما اوضح ان من احب النساء لم ينتفع بعيشه ما دام التوتر أو السأم هو الحصيلة وراء ذلك.

هذا كله فيما يتصل بالصداقة العامة بين الجنسين.

أما فيما يتصل بالصداقة التي تشكل (مقدمة) للزواج، فتظل محكومة بنمط آخر من المفارقات.

ان البحث الارضي، فضلاً عن (التجارب اليومية) للظاهرة المذكورة يألف نمطاً من هذه العلاقة التي يطلقون عليها اسم (الحب الرومانسي) فيما تمتد ايضاً الى نفس الحياة الزوجية. بيد ان علماء الارض أنفسهم يشككون في المعطى النفسي لهذا (الحب) الذي اصبح في المجتمعات الحديثة ظاهرة مألوفة: حيث يشيرون أولاً الى سلبية السمة الرومانسية ذاتها ما دامت ــ أساساً قائمة على تعامل مفرط في الانفعالية، و يشيرون ثانياً الى نتائجها المنسحبة على الحياة الزوجية التي ستستبدل بعواطف أُخرى من جانب، و بظهور التناقضات من جانب ثان، وباستتباعها ــ حسب الاحصاء العلمي ــ الى ظاهرة (الطلاق) من جانب ثالث.

ويمكننا توضيح هذه الحقائق من خلال التصوّر الاسلامي الذي يرفض أساساً أمثلة هذه العلاقة (التمهيدية)، مكتفياً من ذلك بالاستخبار عن السلوك و بالرؤية اللتين سنعرض لهما لاحقاً.

ويمكننا ــ كما انتبه البحث الأرضي الى ذلك ــ أن نعلل سبب الحظر الاسلامي للصداقة التمهيدية بالعود الى مدارسة المسوغات التي تدفع الجنسين الى اقامة العلاقة المذكورة.

المسوغ الرئيس الذي يفتعله الارضيون أو يصدرون عنه بصدق هو: (التعرف على الشخصية).

بيد ان هذا المسوغ ــ في واقعه ــ لا يمكن أن يحقق للجنسين ما يستهدفانه من الكشف لسمات الشخصية، لبداهة ان كلاً منهما سوف (يتقمص) سلوكاً يحاول من خلاله ان

ينتزع به تقدير الطرف الآخر، لا انه صادر عن سلوك حقيقي، وهذا ما يرتطم به الطرفان عند مرحلة الزواج: حيث يبدأ كل منهما بممارسة سلوكه الواقعي بما يكشفه من اختلاف بين طبيعتهما كان قد (اخفى) بتعمد في مرحلة الصداقة التمهيدية. مضافاً لذلك ان عنصر (المسؤولية) التي تفرضها الحياة الزوجية لا تتوفر في الصداقة التمهيدية لخلوها من أي عنصر آخر عدا (الحب الرومانسي)، وهذا ما يقف حاجزاً عن اكتشاف سلوك كل منهما في سماته الحقيقية. وأخيراً فان (التعرف على سمات الشخصية) لا ينطوي في جوهره على أية مسوغات ذات بال الا في الحدود التي رسمها الاسلام في هذا الصدد. فالتوصيات الاسلامية تطالب بتوفر سمتين من السلوك هما: (الالتزام الفكري) و (حسن الخلق) بعامة دون ان تطالب بالتدقيق في السمات النفسية المختلفة.

والسرّ في ذلك، ان العثور على شخصية (سويّة) بما تحمله هذه السمة من دلالة، أمرٌ يصعب توفّره عند الآدميين الا نادراً.

اننا نتساءل:

هل ان الرجل الباحث عن امرأة (سويّة) متّصف هو ذاته بـ (السويّة) في السلوك؟ وهل الفتاة الباحثة عن رجل سويّ، متّصفة هي ذاتها بالسوية؟

ان كلاً منهما لا يخلو من سمات (المرض) الذي تجمع كل الاتجاهات المعنية بعلم النفس المرضي، بعدم خلو الآدميين منه الا النادر، حيث تشير اكثر من احصائية علمية الى نسب ضخمة في هذا الصدد وهذا يعني ان الأرضيين الذين يتشبّثون بضرورة (الصداقة التمهيدية) لا يخلون من أحد نمطين:

١ ــ نمط (مثالي) لا يفقه من حقائق (الواقع) شيئاً.

٢ ــ نمط (مريض) يحاول ان (يحمي) ذاته بإحدى طرائق (آليات الدفاع وهي: طريقة التبرير) ــ حسب الاصطلاح الذي يستخدمه علم النفس التحليلي ــ أي، ان المريض الباحث عن اشباع دافعه الجنسي غير المشروع، يحاول ان يلتمس له طريقاً يقترن بـ (التقبل الاجتماعي) وهو: الصداقة التمهيدية، لتمرير هدفه المذكور. مبرراً ذلك بانه يستهدف (التعرف على الشخصية). وأياً كان الباعث، فان العلاقة بين الجنسين (خارجاً

عن الزواج) ما دامت مقترنة بالمفارقات التي فصلنا الحديث عنها من جانب. وما دامت من جانب آخر لا تحل مشكلة الانسجام بين الزوجين: كما اقرّ البحث الأرضي بذلك أيضاً، حينئذٍ لا تخلو عن كونها مجرد سلوك (مثالي) لا واقعية لنتائجه أو مجرد سلوك مرضي منتسب الى احدى (آليات الدفاع) المعروفة بطابعها المذكور. وهذا على العكس من التصوّر الاسلامي للظاهرة، حيث يضع كلاً من (الواقع) و(الصحة النفسية) بنظر الاعتبار في معالجته للظاهرة المذكورة.

اما (واقعيته) فتتمثل في المطالبة بعدم التدقيق في سمات الشخصية، بل الاكتفاء بالاستقامة الفكرية والاخلاقية دون التغلغل الى دقائق السلوك وتفصيلاته. وهذا ما نلحظه بوضوح في توصية الامام الباقر(ع) حينما سأله أحد اصحابه عن أمر بناته وعدم عثوره على (الرجل) المناسب، فاجابه(ع): «فهمتُ ما ذكرت من أمر بناتك وانك لا تجد أحداً مثلك، فلا تنظرن في ذلك رحِمَكَ الله، فان رسول الله قال: اذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه، الا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»[1].

ان هذه التوصية تلخص الموقف بكل مظاهره، فهي تتسم بكونها (واقعية) في نظرتها للآدميين بعامة، فلا تشترط خلو الشخصية من كافة الاعراض المرضية بل تقتصر على مجرد توفر السمة الفكرية والاخلاقية في المنحنى المتوسط من قياسات الشخصية.

وهذا ما يتصل بظاهرة (الواقع) الذي يضعه الاسلام في اعتباره. اما المعيار الآخر فهو (الاستقامة) التي اشارت التوصية المذكورة اليها خلال مطالبها بتوفر سمتي (الدين) و(الخلق). وقد سبق التلميح ـ في أكثر من موقع من هذه الدراسة ـ الى ان الاسلام (يوحد) بين ما هو (فكري) وما هو (نفسي) و يعدهما مظهراً واحداً للسلوك، فالملتزم اسلامياً لا ينفصل عن (السويّ) نفسياً، والعكس هو الصحيح أيضاً.

والمهم، انه يطالب بتوفر المنحنى المتوسط من السلوك، ويحذر من المنحرفين فكرياً أي: غير الاسلاميين، ومن المنحرفين نفسياً أي: المرضى. ذهانيين وعصابيين ولا أخلاقيين (سوف نتحدث عن التوصيات الاسلامية المتصلة بهذه الانماط في موقع آخر من هذه الدراسة)، ولكن تعنينا الآن الاشارة فحسب الى ان التوصيات الاسلامية عبر حظرها

للصداقة التمهيدية بين الجنسين ، انما تأخذ بنظر الاعتبار انتفاء الفائدة التي يلتمسها الارضيون وراء العلاقة المذكورة ، والى ان تحقيقها لن يتم من خلال تعامل غير مشروع بل من خلال (استخبار) خاص يحرص على توفير سمتي (الدين والخلق) في الشخصية دون الحاجة الى (علاقة تمهيدية) .

اننا نقصد بالاستخبار : أن يتم التعرف على الشخصية من خلال جمع المعلومات عنها وليس من خلال (الصداقة) : ما دامت هذه الاخيرة لا تكشف عن واقع الشخصية كما فصلنا في ذلك ، وهذا بعكس (الاستخبار) الذي يقدم تقريراً واقعياً عن السلوك من خلال ملاحظات (الآخرين) عنها .

○ ○ ○ ○

ان كلاً من (العلاقة التمهيدية) بين الجنسين أو الصداقة بينهما بعامة ، أو المحادثة أو الرؤيا أو الملاقاة وسواها مما لحظنا تصوّر الاسلام حيالها ، انما تظل محكومة بـ (الحظر) فلأنها تقترن بدلالات مرضية : تغافل البحث الأرضي عن غالبيتها وشدد الاسلام حيالها بالنحو الذي فصلنا الحديث عنه .

بيد اننا ينبغي أن لا نغفل عن (الاستثناء) الذي يرسمه الاسلام لقاعدة (الحظر) المذكورة .

ان كل اشكال العلاقة بين الجنسين بنحوها المتقدم حينما تأخذ سمة (القاعدة) فلانها ـ كما قلنا ـ تفضي الى ارساء المبادىء الصحية للشخص . كما تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة المركب الاجتماعي في شتى تفاعلاته . بيد ان (الحرج الفردي والاجتماعي) حينما يفرض هيمنته على هذا الموقف أو ذاك : عندئذٍ تأخذ التوصيات الاسلامية مساراً آخر تحاول من خلاله دفع اي ضرر نفسي ينسحب على ذلك .

ففيما يتصل بـ (الحادثة) مثلاً ، لحظنا ان التوصية الاسلامية لا تحظرها على الجنسين اذا كانت (الضرورة) تتطلبها ، بقدر ما تحظرها في نطاق التعامل الذاتي الصرف .

كما ان (الرؤية) قد تتطلبها بعض المواقف بمعالجة الطبيب مثلاً ، أو الشهادة أمام الحاكم ونحوهما مما يستدعيها الموقف .

هذا فضلاً عن ان (الرؤية) بينهما اذا اقترنت بعدم تعمّد ذلك، أو بتعمده في حالة الاقدام على الزواج مثلاً، ... أمثلة هذين الموقفين تشكل الاستثناء للقاعدة العامة.

والملاحظ أن (الذاتية) هي المحظورة اسلامياً في هذا الصدد، وهو أمر يستدعي المزيد من التأمل في أمثلة هذا الحظر ما دمنا نحرص على تقديم وجهة نظر الاسلام للظواهر النفسية.

ثمة توصية اسلامية تقول عن الرؤية:

«اول نظرة لك، والثانية عليك ...».

ان النظرة الاولى قد يفرضها الشارع والدائرة والمسجد ووسائل المواصلات وسواها، بيد ان التعمد والاصرار على متابعة النظرة يكشف عن بعد آخر من الموقف هو: الاشباع الذاتي.

النظرة الاولى من الممكن ان تقترن بالاستجابة الجنسية بخاصة اذا كان المنبّه قوياً. بيد ان التوتر الناجم عنها سرعان ما يتلاشى عندما يمارس الشخص عملية (تأجيل) لاشباعه، بصفة ان (التاجيل) ممارسة موضوعية تفصح عن استواء الشخص وتوازنه حيال أي منبّه ذاتي بحيث يصبح التوتر عابراً لا يمسخ الشخصية ولا يسلخها من واقعها الانساني. وهذا بعكس النظرة الثانية التي تعني ان الشخص يتعمد ارواء شهواته بطرئقها غير المسموح بها، ماسحاً من ذهنه الالتزام بأية قيمة موضوعية وهذا ما يسلخه من واقعه الانساني ويحوّله الى كائن مريض.

اما الرؤية المقترنة بالاقدام على الزواج، فانها تكتسب بدورها بعداً موضوعياً بالرغم من اقترانها بما هو (متعمد) أيضاً. بيد ان الفارق بين (العمدين) من الوضوح بمكان كبير. فالأول (ذاتي) صرف، والآخر (موضوعي) صرف. أما ذاتية الأول فلما ذكرناه من محاولة الاشباع غير المشروع، وأما موضوعية الآخر، فلأن الناظر في صدد الاقدام على علاقة مشروعة يتوقف توازنه الداخلي واستمرارية الاحتفاظ بذلك على قناعته بـ (الشكل) الذي يحقق اشباعه المشروع، بكلمة اخرى: ان (الرؤية) هنا مجرد (وسيلة) لهدف مشروع لا انه هدف قائم بذاته. ولذلك نجد أن التوصية الاسلامية تمنع (الرؤية) التي يستثمرها الناظر

في اشباع غير مشروع حتى في نطاق الاقدام على الزواج ويمكننا ملاحظة هذا الجانب المتسم بدلالة بالغة المدى في حقل التوصيات الاسلامية عبر فرزها الدقيق للعمليات النفسية التي تقترن برؤية فتشطرها الى ما هو ذاتي وما هو موضوعي .

والقارئ مدعو الى التأمل الدقيق في هذا النص الاسلامي الذي نقدمه اليه ، حيث يفرق بوضوح بين الرؤية الذاتية والموضوعية لمن يهدف الى الزواج :

« أينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها ومحاسنها ؟ قال (ع) : لا بأس ما لم يكن متلذذاً »[١] .

« قلت ... فتمشي بين يديه ؟ قال : ما احب ان يفعل »[٢] .

ففي التوصيتين اشارة الى (عدم التلذذ) ، وعدم السماح للمرأة بأن تمشي بين يدي الناظر، فهما لا تسمحان للرجل استغلال (الحرية) الممنوحة له في النظر الى مفاتن المرأة واستثمارها لاشباع ذاتي بل يكتفي بمجرد الرؤية التي تحقق عملية (التعرف) على السمات الجمالية . كما لا يسمح بالاستغلال المذكور في احراج الفتاة التي يريدها الناظر أن تتثنّى بين يديه وان تتبذّل بنحو يوحي بالضعة والضعف ، بصفة ان التثني ونحوه يستجرّ الى اثارة المنبّه الجنسي و يستثمر ذاتياً .

إذن : الموضوعية لا الذاتية هي التي يسمح الاسلام بممارستها عبر (الرؤية) المستثناة من القاعدة العامة .

في المقابل أيضاً ، تجيء التوصيات المتصلة بالمرأة من حيث السماح لها (في بعض النصوص) باظهار الوجه والكفين : مع ان نصوصاً أخرى تضاربها في التوصية بالقناع ونحوه حيث يستخلص من ذلك أفضلية الحجاب الكامل تجنباً لأ ية اثارة محتملة في هذا الصدد .

«الطعام»

بالرغم من انّ ظاهرة (الطعام) تبدو وكأنها مرتبطة ــ في مجال تنظيمها ــ بالطب

الجسمي ، الا انها عبر التصوّر الاسلامي للحاجات وطرائق تنظيمها ، تظل مصحوبة بأهم العمليات النفسية وانعكاسها على مفهوم السوية : عبادياً ونفسياً .

ويمكننا طرح التنظيم لهذا الدافع من خلال صعيدين : انعكاساته على الصحة النفسية من حيث الأساس الكيميائي للظاهرة ، أي : فاعليته في مجال الوقاية والعلاج النفسي ، ثم : انعكاساته على الصحة المشار اليها من حيث الأساس النفسي والعبادي للظاهرة .

ففيما يتصل بالجانب الأخير، نجد ان المشرّع الاسلامي يُعنى بتوصيات متنوعة في التعامل مع ظاهرة (الطعام) .

ولعل المطالبة بتناوله بقدر ما يئد التوتر العضلي للمعدة ، يظل في مقدمة التوصيات التي تربط بين هذا الجانب وبين السويّة النفسية والعبادية .

طبيعياً ، هناك ثلاثة مستويات من (الاشباع) لهذه الظاهرة :

١ ــ الاشباع بقدر سدّ الحاجة .

٢ ــ الاشباع المعتدل .

٣ ــ الاشباع المفرط (أي : التخمة) .

فاذا أخذنا بنظر الاعتبار ان التصوّر الاسلامي للشخصية يتحدد ــ في نطاق ما هو أفضل عبادياً ــ في ان تحيا قدراً من الشدائد أو الاحباط أو الحرمان (انطلاقاً من مقولة : الدنيا سجن المؤمن) ، حينئذ فان ما هو أفضل عبادياً سيتحدد في تحقيق الاشباع بقدر سدّ الحاجة دون الاشباع المتوسط فضلاً عن الاشباع الى حد التخمة .

ولعل التوصية الذاهبة الى ان الافضل أن ترفع اليد عن الطعام والنفس تشتهيه : «لا تقم عن الطعام الا وانت تشتهيه» [١] ، لعل هذه التوصية تجسد مفهوم التناول بقدر سدّ الحاجة ، بما يواكب ذلك من عمليات نفسية تصاحبها عادة : توترات ناجمة من عدم الاشباع .

وبالرغم من ان التوصيات الاسلامية تصل بين التناول بقدر سدّ الحاجة وبين معطيات

---

(١) الوسائل ، باب (٢ ، ١) ، آداب المائدة .

ذلك جسمياً «من نحو التوصية القائلة بان ثلث المعدة للطعام، وثلثاً للشراب، وثلثاً للهواء» [١] الا انها تشدّد على الجانب النفسي والعبادي بنحو تضؤل أمامه: المعطيات الجسمية دون أدنى شك...

ان هذه التوصيات طالما تؤكد بان البطن اذا شبع طغى [٢]، والطغيان هنا: سمة نفسية ترتبط بالتمحور حول (الذات) الكريهة واشباعاتها البهيمية التي تسلخ الانسان من عضويته...

كما تؤكد التوصيات بان الشبع مُبعد عن الله، مبغض الى الله تعالى من نحو: «أبغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلأ بطنه» [٣].

فالمبغوضية والابتعاد ونحوهما تظل ذات دلالات نفسية وعبادية مرتبطة بشذوذ الشخصية وابتعادها تماماً عن خط الاستواء النفسي، ما دام الاشباع مطلقاً ــ في الطعام أو سواه ــ يتنافى أساساً مع طبيعة التركيبة البشرية التي أرادها الله تعالى مكابدة لنمط من الشدّة والتوتّر اللذين يساهمان في تزكية النفس تبعاً لمتطلبات (الامتحان أو الاختبار العبادي).

وقد رسمت التوصيات الاسلامية جملة من المباديء المرتبطة بتنظيم (الحاجة الى الطعام) بحيث تساهم في تدريب الشخصية على (تأجيل) اشباعاتها، وفي تدريبها ــ من ثم ــ على (تعلّم) السلوك السويّ. منها: ما سبق ان لحظناه من المطالبة برفع اليد عن الطعام مع ميل النفس اليه، ومنها: الاقتصار على وجبتين يومياً بل توزيع الوجبات الثلاث في يومين، ومنها: عدم التناول بين الوجبتين: «تغدّ وتعشّ ولا تأكل بينهما شيئاً» [٤] ومنها الاقتصار على صنف واحد بدلاً من التنوع الخ.

ان امثلة هذه المبادئ (تدريب) جاد على ان تمارس الشخصية عمليات (تأجيل) لشهواتها: كما هو واضح. فاذا أضفنا الى ذلك، المطالبة بالصوم الالزامي (في شهر رمضان) و بأشكال متنوعة من الصوم المندوب في أيام أو مجموعات أو شهور: حينئذٍ امكننا

---

(١) (٢) (٣) الوسائل ب (٢، ١) آداب المائدة.

(٤) الوسائل / ب (٤٥) / ح (١) آداب المائدة.

ان ندرك أهمية مثل هذا التدريب على تحمل شدائد الجوع والعطش وانعكاسات ذلك على البناء النفسي للشخصية.

ويمكننا ملاحظة هذا التأكيد على البُعد النفسي للظاهرة وارتباط ذلك بعمليات (التأجيل) للشهوات، حينما نجد توصيات تبدو وكأنها تضاد عملية (التأجيل) للشهوات مثل: المطالبة بان يفطر الصائم مثلاً (اذا كان صومه مندوباً) في حالة دعوته الى الطعام، والمطالبة بالا يصوم الضيف الا باذن مضيفه مثلاً، فالمطالبة هنا ليس بتأجيل شهوات الطعام لانه دعوة للافطار وليس (الصوم)، لذلك فان مثل هذه المطالبة انما تتجه لعمليات (التأجيل) النفسي وليس التأجيل للطعام، مما يعني ان عمليات التدريب تنصبّ على ما هو (نفسي)...، على ما هو مخالف لهوى النفس...، فالصائم (وهو مغتبط بممارسة طاعة) يصعب عليه ان يفطر لمجرد دعوته الى طعام، مثلما يصعب عليه الا يتناول طعاماً وهو معتزم لممارسة الصوم،... فهنا عمليتان متفاوتتان لحقيقة واحدة: عملية امتناع عن الطعام (وهو الصوم) وعملية تناول للطعام (وهو الافطار بناءً على رغبة الآخرين)، لكنهما ينتسبان الى حقيقة واحدة هي (تأجيل) أو مخالفة الهوى أو النفس: بالنحو الذي اوضحناه.

ولو تابعنا مباديء التنظيم لهذا الدافع (الطعام)، للحظنا مستويات أُخرى متنوعة تصب جميعاً في الرافد النفسي المشار اليه...

فمثلاً ثمة توصيات تطالب بالاطعام، وتطالب البدء بالأكل قبل الآخرين وبرفع اليد بعدهم، وبكثرة تناول الطعام في حالة الضيافة، ان هذه المبادئ قد تبدو وكأنها أيضاً تضاد المبدأ الذي يدعو الى الاكل بقدر سدّ الحاجة: الا ان التدقيق فيها يقتادنا الى ان ندرك بوضوح ان المطالبة بكثرة الاكل (في الضيافة) والبدء قبل الآخرين ورفع اليد بعدهم (بالرغم من انها تقترن بكثرة الاكل) الا انها تنطوي على معطيات اجتماعية ونفسية من الوضوح بمكان. فتناول الكثير منه مرتبط برغبة الآخرين وليس برغبة الشخص، والبدء بالأكل قبلهم: دعوة الى حث الآخرين ورفع الخجل والحرج عنهم وليس رغبة في التناول ذاته، كما ان رفع اليد بعدهم: أي الاستمرارية في تناول الطعام حتى يفرغ الآخرون منه:

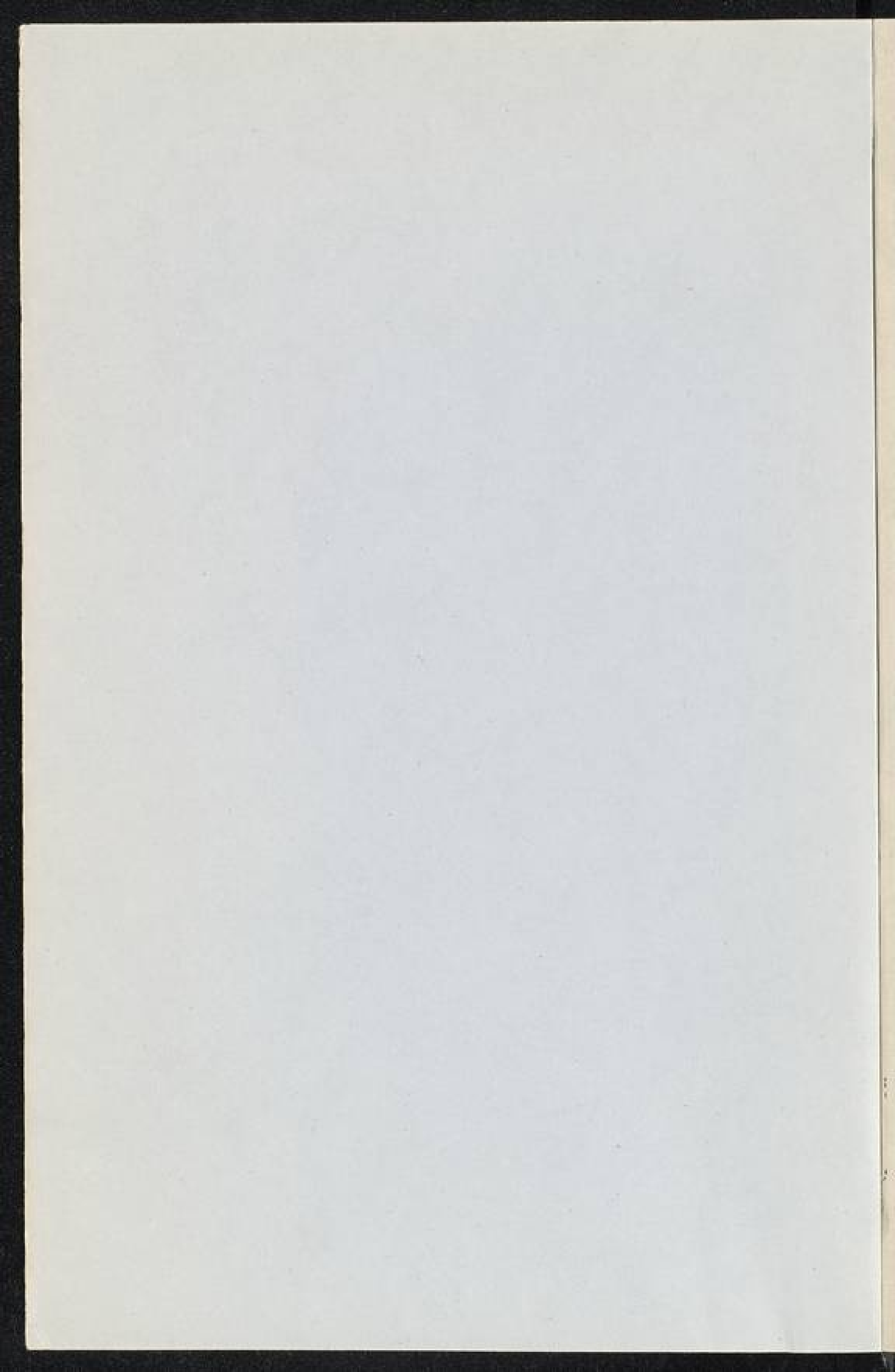
مرتبط بنفس الهدف الاجتماعي المذكور...

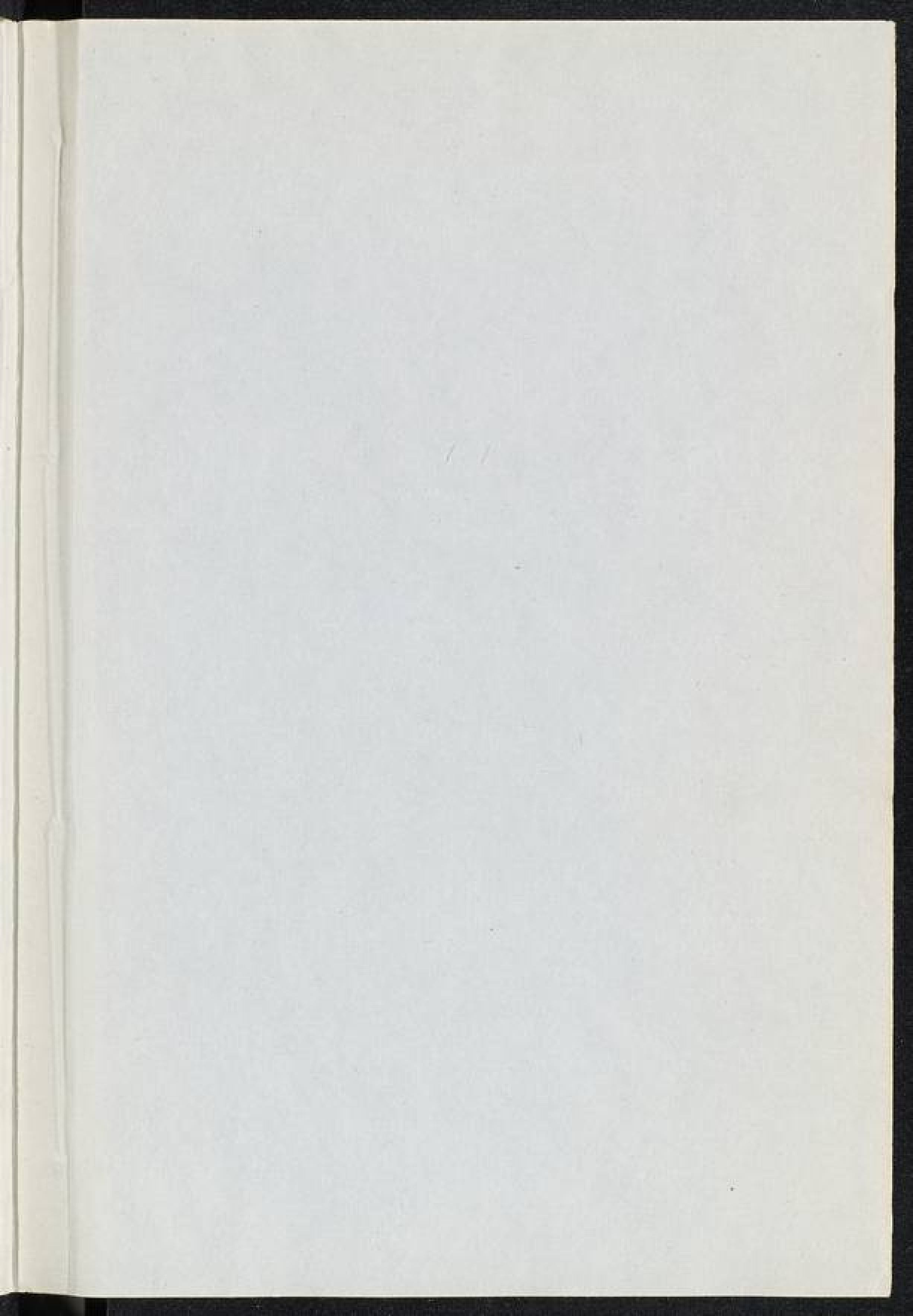
اذاً: تظل جميع الاشكال من التنظيم للحاجة المذكورة، ذات بعد نفسي هو: التدريب على تعلم السلوك السويّ. بل ان تناول الطعام حتى خارجاً عن السياق الاجتماعي الذي أشرنا اليه حينما يقترن بالشبع أو بالتنوع ــ في حالات خاصة ــ نجد ان البعد النفسي ايضاً هو المعيار في تحديد ذلك. فمثلاً نجد التوصيات الاسلامية تطالب بالبسملة قبل التناول، وبالحمد خلاله وبعده، ولا تجد حرصاً في أن يتناول الشخص أشهى الأطعمة وتنويعها: لكن على ان يقترن ذلك بالشكر وبتذكر النعم التي منحتها السماء...

فاقتران التناول لأشهى الاطعمة أو تنويعها بالشكر ينطوي على دلالة نفسية هي: ربط هذا الاشباع بالمصدر الحقيقي له (الله تعالى) وعملية الربط ذاتها: تصعيد بالسلوك الى ما تستهدفه السماء عبادياً، أي: التعامل مع الله تعالى بان يحيا الانسان مفهوم الوظيفة العبادية التي أوكلتها السماء اليه وألا يشغل عن ذلك بالبحث وراء المتاع الدنيوي العابر.

«استدراک» الاحادیث التی لم یُشَر الیٰ مصادرها

رقم الصفحة	رقم الهامش	المصدر
٩٣	(١)	البحار: ١/ ٩٦- ح ٣٩
١٤٨	(١)	نهج البلاغه (الدكتور صبحي الصالح)، ٥٠١ / ١٧٥
٢٦٩	(١)	البحار: ٦١/ ١٨٣- ح ٤٩
٢٦٩	(٢)	نفس المصدر: ص ١٩٣- ح ٧٥
٢٧٠	(١)	البحار: ٦١/ ١٦٧- ح ١٩
٢٧١	(١)	البحار: ٦١/ ١٦٣- ح ١٢
٢٧١	(٢)	نفس المصدر: ص ١٨٩
٢٧١	(٣)	نفس المصدر: ١٩٠- ح ٥٦
٢٧٢	(١)	البحار: ٦١/ ١٧٧- ح ٣٩
٢٧٥	(١)	البحار: ٦١/ ٢٥٥- ح ٨
٢٨٣	(١)	الوسائل: باب ٩٩- ح ٢
٢٨٣	(٢)	نفس المصدر: ح ٣
٢٨٣	(٣)	البحار: ٤٣/ ٨٤- ح ٧
٢٨٤	(١)	الوسائل: باب ٥- ح ١
٢٨٦	(١)	الخصال: ١١٣/ ٩١ .
٢٩٠	(١)	الوسائل: باب ٢٨- ح ١
٢٩٣	(١)	الوسائل: باب ٣٦- ح ٥
٢٩٣	(٢)	نفس المصدر: ح ١٠

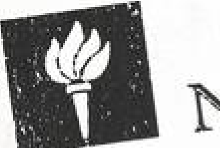






الموسوعة الاسلامية - ١

Islam



by :

Dr. Mahmoud Al - Bostani